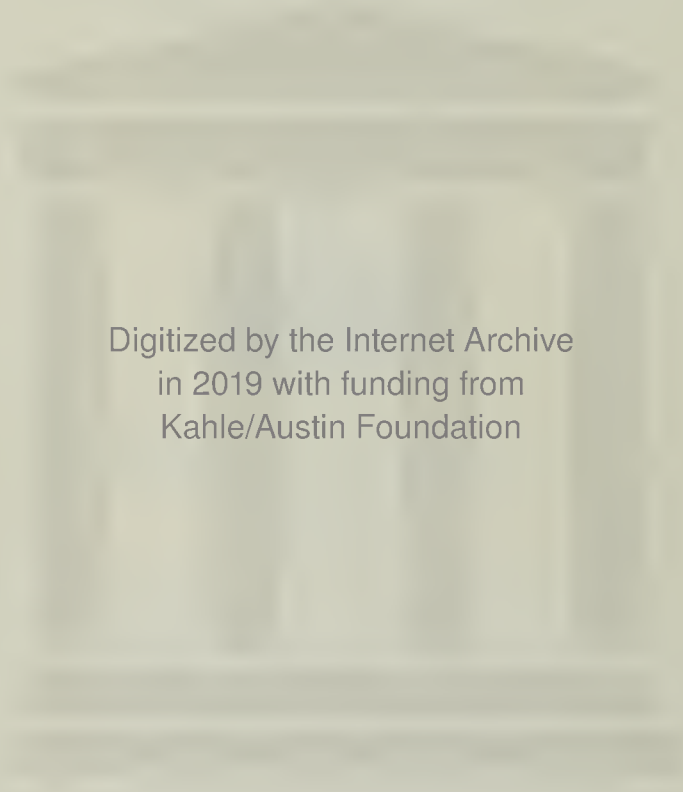
FEUERBACH

NUNC COGNOSCO EX PARTE

TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

77/-
TC



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/ludwigfeuerbachs0010feue

LUDWIG FEUERBACH

SÄMTLICHE WERKE

NEU HERAUSGEGEBEN

VON WILHELM BOLIN UND FRIEDRICH JODL

ZEHNTER BAND

ZWEITE, UNVERÄNDERTE AUFLAGE

Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen

VON LUDWIG FEUERBACH

DURCHGESEHEN UND NEU HERAUSGEGEBEN
VON FRIEDRICH JODL

FROMMANN VERLAG GÜNTHER HOLZBOOG

B2970.A2 1960 Bd.10

Die von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl besorgte Edition,
deren zweite, unveränderte Auflage hier vorliegt,
erschien erstmals in den Jahren 1903 bis 1911 im gleichen Verlag
unter dem Titel: »Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke«.

©
Frommann Verlag Günther Holzboog gegründet 1727
Stuttgart-Bad Cannstatt 1960

Der vorliegende X. Band, mit welchem diese Ausgabe ebenso abschliesst wie die Original-Ausgabe, hat grössere Umgestaltungen erfahren als irgend einer seiner Vorgänger. Zwar das in jeder Beziehung wichtigste Hauptstück des Ganzen, die Abhandlung über „Spiritualismus und Materialismus“ ist beiden Ausgaben gemeinsam. Die Schrift entstand in der Zeit zwischen 1863 und 1865 und wurde von Feuerbach im X. Bande seiner Ausgabe im Jahre 1866 zuerst veröffentlicht. Sie enthält in einer ungemein prägnanten und lebensvollen Darstellung die Grundgedanken von Feuerbachs Naturalismus in spezieller Anwendung auf das Problem des Verhältnisses zwischen Psychischem und Physischem, auf die Psychologie des Willens und die Grundfragen der Ethik: eine weitere Ausführung dessen, was die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (siehe II. Bd. Seite 245 ff.) vielfach noch in polemischen Ausblicken auf die Philosophie Hegels ausgesprochen hatten; was die Abhandlung „Wider den Dualismus von Leib und Seele“ (II. Bd. S. 326 ff.) in scharfer kritischer Wendung gegen Feuerbachs eigenen früheren Spiritualismus darzuthun versucht hatte (von dem namentlich die Darstellung des Leibniz und die Besprechung der Dorguthschen Schrift „Kritik des Idealismus“, II. Bd. S. 131 ff. so viel Zeugnisse enthält); und was endlich auch an vielen Stellen der „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ bereits deutlich zum Ausdruck gekommen war. Man vergleiche insbesondere die herrlichen Ausführungen in den Vorlesungen 10—17 über die Selbständigkeit und Priorität des Naturbegriffs gegenüber dem Gottesbegriff; ferner die Zusätze zu Vorlesung 5 (S. 391—400) und zu Vorlesung 14 (S. 419—424). Wer den späteren Feuerbach in seiner reifsten Gestalt kennen lernen will, der muss nach dieser Schrift greifen. Sie enthält die Quintessenz seiner Gedanken

67624

und widerlegt auf beredte Weise, den von seinen Widersachern so oft gegen ihn ausgemünzten, von ihm selbst einst in verbittertem Unmuth niedergeschriebenen Satz: „Keine Religion! — ist meine Religion; keine Philosophie! — meine Philosophie". (II. Bd. S. 391).

Als Ergänzung zu dieser Abhandlung, welche mit der Psychologie des Willens zugleich den Grund der Ethik zu legen unternahm, muss ein Fragment betrachtet werden, das sich im Nachlasse vorfand und zuerst von Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass II. Bd. unter dem Titel „Zur Moralphilosophie" veröffentlicht worden ist. Es ist, in einer Anzahl lose verbundener Kapitel ausgeführt, eine beinahe leidenschaftliche Darstellung des Glückseligkeitstriebes als des allbeherrschenden Grundtriebs, dessen Vorhandensein und Wirksamkeit nicht nur in seinen oft so seltsamen Verkleidungen, ja in seinen scheinbaren Gegensätzen aufgewiesen wird; der Versuch einer Ehrenrettung des Eudämonismus, als des einzig möglichen Prinzips auch der Ethik. Diesem Inhalt sucht die hier gegebene, geänderte Ueberschrift „Zur Ethik: der Eudämonismus" zu entsprechen.

Ausser der Abhandlung über „Spiritualismus und Materialismus" enthielt Bd. X in der Originalausgabe zwei wichtige Ergänzungen zu Feuerbachs Behandlung des Unsterblichkeitsproblems und zur Theogonie, welche den Zweck hatten „die Wahrheit der in diesen Schriften ausgesprochenen Gedanken, in neuen oder wenigstens eingehender als früher behandelten Beispielen zu veranschaulichen und zu bestätigen". (Aus Feuerbachs Vorwort zum X. Bd.). Beide wurden in den Zusammenhang eingereiht, in welchen sie sachlich gehören und finden sich in der gegenwärtigen Ausgabe in Bd. I, S. 215: „Kritik der gewöhnlichen Erklärungen von den, insbesondere volks- und alterthümlichen, Unsterblichkeitsvorstellungen" und Band IX, S. 330: „Nachträge aus lateinischen Autoren". Diese Nachlese war von Feuerbach in der Originalausgabe selbst als „zur Theogonie" gehörig bezeichnet und ihrer Tendenz nach durch den Zusatz verdeutlicht worden: „Beweise, dass der Götter Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschen Wünsche und Bedürfnisse sind".

Stehen geblieben ist ausser dem oben erwähnten Hauptstück von dem ursprünglichen Inhalt dieses Bandes nur der Aufsatz „Das Geheimniss des Opfers". Auch dieser Aufsatz kann als ein Nachtrag sowohl zur Theogonie als zu gewissen Ausführungen über das Wesen der Religion (namentlich 8. u. 9. Vorlesung) betrachtet werden. Er ist aber relativ selbständiger als die beiden vorerwähnten Schriften, bei welchen Feuerbach selbst den Zusammenhang mit älteren Arbeiten ausdrücklich betont hat. Die Arbeit überrascht durch den Reichthum des Materials, welches sie unter einheitliche Gesichtspunkte bringt und lässt das innige Bedauern zurück, dass Feuerbach nur erst die Anfänge der modernen religionsvergleichenden Forschung für die Ausgestaltung seiner Theorie vom Wesen der Religion benutzen konnte. Feuerbach selbst hat diese Schrift durch den Nebentitel: „Der Mensch ist was er isst" in engste Beziehung nicht nur zu seinem späteren Naturalismus sondern auch zu einem der Wortführer des neueren deutschen Materialismus, nämlich zu Jacob Moleschott, gebracht. Er bediente sich dieses paradox zugespitzten Ausdrucks zuerst (vgl. X. Bd. S. 22) in einer Anzeige von Moleschotts „Lehre der Nahrungsmittel" (1850), einer Vorläuferin des noch viel eingreifenderen und bekannteren Buches: „Der Kreislauf des Lebens". Diese Anzeige wurde unter dem bezeichnenden Titel „Die Naturwissenschaft und die Revolution" zuerst in den Blättern für die litterarische Unterhaltung vom 8. Nov. 1850 gedruckt und von Carl Grün in seine Veröffentlichungen aus dem Nachlasse aufgenommen (II. Bd. S. 73 ff.) Ueber das bei dieser Gelegenheit geknüpfte persönliche Verhältniss zu Moleschott findet man näheren Aufschluss bei W. Bolin: Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen (Stuttgart 1891, S. 253 und 261 ff.), womit zu vergleichen ist die Sammlung: Ausgewählte Briefe von und an Feuerbach, herausgegeben und biographisch eingeleitet von W. Bolin. (2 Bde., Leipzig 1904). Das vollständige Verzeichniss der mit Moleschott gewechselten Briefe im Namensregister.

Die Schrift „Das Geheimniss des Opfers" ist gerade mit ihren zahlreichen Cruditäten ein ungemein charakteristisches Denkmal des Grimmes, mit welchem Feuerbach den Doppel-

bankerott der freiheitlichen Bewegung und der speculativen Philosophie verfolgte und des, man möchte fast sagen, selbstmörderischen Eifers, mit welchem er sich in die reine Antithesis warf. Grade bei dieser Schrift hat man nur allzu gern vergessen was Feuerbach selbst in einem seiner nachgelassenen Aphorismen für alle seine Schriften in Anspruch nimmt, wenn er sagt: „Während ich in jeder meiner Schriften, immer nur eine bestimmte Aufgabe im Auge, E t w a s nur sage, glauben meine scharfsinnigen Kritiker, dass ich alles habe sagen wollen und sollen was nur gesagt werden kann. Bei jeder Schrift denke ich, was ich hier nicht bringe, werde ich in einer späteren bringen. Raum und Zeit sind die wesentlichen Formen meiner Schriftstellerei. Ich füge mich in die Natur des menschlichen Wesens, der menschlichen Sprache. Nur in der Succession entfaltet sich mein Wesen".

Der gleichen Zeit und der gleichen Stimmung gehören die beiden folgenden Abhandlungen an: die Besprechung des S y s t e m s d e r R e c h t s p h i l o s o p h i e von L u d w i g K n a p p und der Aufsatz über H e i d e n r e i c h. Jene wurde zuerst gedruckt unter dem Titel: „Spiritualismus und Sensualismus" in der Zeitschrift „Das Jahrhundert" v. J. 1858 Nr. 26, wiederholt bei Grün, (a. a. O. II. Bd. S. 96 ff.) und ist von Feuerbach geschrieben als ein Protest gegen die Aufnahme, welche Knapps Buch mit seinem Versuch einer Begründung des Rechts auf den naturwissenschaftlichen Naturalismus oder, um einen moderneren Ausdruck zu gebrauchen, der Darstellung einer „Physiologie des Rechts" in Deutschland gefunden hatte.

Der Aufsatz über Heidenreich stammt aus derselben Zeitschrift (1858, Nr. 27,S. 421—425) und ist ebenfalls abgedruckt bei Grün (a. a. O. II. Bd., S. 101 ff.). Auch über die Beziehungen zu diesem Manne gibt die oben erwähnte Briefsammlung Bolins reichlichen und interessanten Aufschluss. Man sieht auch aus dieser Arbeit und den ihr zu Grunde liegenden persönlichen Beziehungen, wie lebhaft das Interesse war, welches Feuerbach der Naturwissenschaft und speziell ihren monistischen Tendenzen entgegenbrachte; wie stark sein Bedürfniss nach Berührung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft. Dass dies in seiner Lage, fern von den Zentralstätten wissenschaftlicher Arbeit, oft

seltsame Formen annahm und abseits liegende Wege ging, ist begreiflich. Zu denken, dass zu Darwins „Ursprung der Arten" nur ein Jahr nach dieser Studie über Heidenreich erschienen ist und dass Robert Mayer's grundlegende Arbeiten über das mechanische Aequivalent der Wärme bereits seit Jahren veröffentlicht waren!

Die Studie über „Zinzendorf und die Herrnhuter", ebenfalls von Grün aus dem Nachlasse veröffentlicht, (2. Bd. S. 237 ff.) stammt aus dem Jahre 1865, ist also eine der spätesten von Feuerbachs Arbeiten. Er schrieb sie als Beitrag für das Buch seines Freundes Friedrich Kapp: „Geschichte der deutschen Einwanderung in Amerika", das im Jahre 1867 erschien und in seinem 10. Kapitel an manchen Stellen bis auf den Wortlaut die Benützung der Feuerbachschen Abhandlung erkennen lässt. (S. Bolin „Ludwig Feuerbach etc.", S. 249). Inhaltlich schliesst sich diese Arbeit am nächsten an Feuerbachs Schrift über Luther an. („Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers", Bd. VII, S. 311 dieser Ausgabe.) Ueberhaupt an die dort mitgetheilten Luther-Studien.

Für Feuerbachs Art die religiösen Phänomene psychologisch zu behandeln ist sie im höchsten Grade charakteristisch. Mit der grössten Deutlichkeit zeigt auch sie den Grundgedanken seiner Religionsphilosophie, dass das wahre Object der Religion umso unzweideutiger der Mensch selbst ist, je glühender und naiver der Glaube. Man könnte ihr als Motto den Satz aus dem Nachlasse voransetzen: „Die Religion ist nicht nur eines der wichtigsten Erkenntnissobjecte, sondern auch eine der wichtigsten Erkenntnissquellen: aber freilich nicht für die göttliche sondern für die menschliche Natur". (Bd. X, S. 326).

Am Schlusse des Bandes steht eine grosse Anzahl von Aphorismen, abgerissenen Gedanken und Aufzeichnungen aus dem Nachlasse. Auch aus diesem Material hat Grün eine Auswahl mitgetheilt (II. Bd. S. 305 ff.)

Diese Auswahl ist hier auf's Neue sorgfältig revidirt worden; manches minderbedeutende weggelassen, vieles Andere aus dem in unsern Händen befindlichen handschriftlichen Material hinzugefügt und das Ganze neu gruppirt worden. Zu einer absoluten Vollständigkeit, unter Respectirung jedes beschriebenen Blattes

Papier, das sich im Nachlasse vorfindet, hielt sich der Herausgeber nicht für verpflichtet, ja nicht einmal berechtigt. Ausnahmslos stammen diese Aufzeichnungen aus den letzten Jahren in Bruckberg und aus der Zeit, die Feuerbach auf dem Rechenberge verlebt hat. Sie ergänzen und vervollständigen die Sammlung von einzelnen Aussprüchen und philosophischen Fragmenten, welche bereits in Band II, S. 359 ff. und Bd. IX, S. 369 ff. mitgetheilt worden sind. Ausserdem darf hier daran erinnert werden, dass aus dem ungedruckten Nachlasse, namentlich aus den in demselben vorgefundenen Notizbüchern, welche Ansätze zu einer Selbstbiographie oder Selbstcharakteristik enthielten, im Jahre 1891 von Wilhelm Bolin (Ludwig Feuerbach; sein Wirken und seine Zeitgenossen) zahlreiche grössere und kleinere Aufzeichnungen abgedruckt worden sind. Der Verfasser hat sie in einem Anhange (S. 348—351) sorgfältig bezeichnet und kenntlich gemacht und sie dürfen daher als eine Ergänzung zu der gegenwärtigen Ausgabe betrachtet werden. Von einem erneuten Abdruck derselben wurde, mit Ausnahme einzelner gedanklich besonders bedeutender Sätze, abgesehen, weil in den meisten das persönlich-biographische Moment überwiegt.

Der letzte der hier zum Abdruck gelangten Aphorismen wurde von Feuerbach am 25. Oktober 1851 Conrad Bayer in's Album geschrieben: dem Bruder jenes Carl Bayer, dessen philosophische Schriften Feuerbach in seiner idealistischen Periode mit so viel Wärme besprochen hatte. (Vergl. Bd. II, S. 121 ff.)

Dieses Stammbuchblatt ist zuerst von Adolf Kohut: „Ludwig Feuerbachs Leben und Werke" (Leipzig 1909) als Autograph in Lichtdruck, S. 353 im Text reproducirt, veröffentlicht worden. Der schöne Satz möge das Schlusswort des vielverlästerten Mannes bilden, welcher bei der grössten kritischen Schärfe in der psychologischen Analyse der religiösen Phänomene, bei der höchsten und reinsten Treue gegen die eigene, in schweren geistigen Kämpfen errungene Ueberzeugung, niemals zu den Fanatikern des Unglaubens, niemals zu den leichtfertigen Verächtern der Religion gehört hat.

Fr. Jodl.

Kleine Schriften

aus den 50er und 60er Jahren.

1. Die Naturwissenschaft und die Revolution.

1850.

Der selige Minister Eichhorn gab einmal der Königsberger Universität die gnädige Versicherung: dass die königliche Regierung zwar keine mit ihren Grundsätzen in Widerspruch stehenden Religions- und Staatslehren dulden könne, dass sie aber nicht im entferntesten daran denke, mit dieser Beschränkung der philosophischen Wissenschaften auch die Naturwissenschaften beschränken zu wollen. Wenn uns ein anderer preussischer Minister mit dem beschränkten Unterthanenverstand bekannt gemacht, so hat dagegen der Herr Minister Eichhorn bei dieser Gelegenheit — freilich nicht bei dieser allein — den Beweis geliefert, dass es auch einen sehr beschränkten Regierungsverstand giebt. Wie? die Regierung maasst sich die Herrschaft über unsere Gedanken und Gesinnungen an, sie schreibt uns vor, was wir denken und glauben sollen, und dennoch erlaubt sie uns den Gebrauch unserer fünf Sinne? Die Regierung steckt ihre Nase in Alles, sie durchstöbert jeden Winkel in unserem Schreibtische, jeden Wisch in unserem Papierkorb, um selbst noch in den *ad pium usum* bestimmten Papieren Spuren von Hochverrath auszuwittern, und doch untersucht sie nicht den Inhalt unserer Herbarien, unserer Steinsammlungen, unserer ausgestopften Thiere? * Die Regierung nimmt dem Bürger seine Waffen, dem Schriftsteller seine spitzige Feder, dem Drucker seinen

* Die Regierungen machen Riesenfortschritte. Wenige Wochen nachdem dieses niedergeschrieben war, brachten die Zeitungen die Nachricht, dass die preussische Regierung in dem Kopfe eines Hirsches nach dem Entwurf eines furchtbaren Komplots gesucht habe. So verwirklichen unsere Regierungen selbst die tollsten Träume der Phantasie!

Pressbengel, und doch lässt sie dem Geologen seinen Hammer, dem Anatomen sein Secirmesser, dem Chemiker sein Scheidewasser? Ist das nicht ein ungeheuerer Widerspruch? Was ist aber der Grund dieser liberalen Gesinnung gegen die Naturwissenschaften? Nur der beschränkte Regierungsverstand, der nichts weiss von dem geheimen staatsgefährlichen Bunde der Naturwissenschaft mit Religion, Philosophie und Politik. Auf den ersten oberflächlichen Blick erscheint allerdings die Beschäftigung mit der Natur als die allerunschädlichste, ja unschuldigste, die es nur immer geben kann; denn was steht dem Getriebe der politischen Welt ferner als die Natur? Was ist für ein Zusammenhang zwischen den Gesetzen der Natur und den Intriguenspielen unserer Politik, zwischen den Bedürfnissen des Lebens und den Luxusartikeln unserer Staaten, zwischen den Kräften der Materie und den Phrasen unserer Minister und Deputirten? Was kümmern sich die Naturmächte um unsere Gross- und Kleinmächte, unsere Fürsten und Demokraten? Unterscheidet der Floh zwischen fürstlichem und bürgerlichem Blut, der Blitz zwischen einem gekrönten und ungekrönten Haupte? Aber wie das Objekt so das Subjekt, wie die Ursache so die Wirkung. Gleichgiltigkeit gegen die politischen Parteien und Händel ist daher die erste Wirkung der Naturwissenschaft. Diese Wirkung passt nun allerdings insofern in den Kram unserer reactionären Regierungen, als der Naturforscher nicht g e g e n sie ist; aber er ist auch nicht f ü r s i e, und das allein macht ihn schon zu einem höchst verdächtigen Menschen. Denn unsere Staaten sind ja „gut christlich"; sie stützen sich, wenn auch nur mit Bayonnetten, auf die Heilige Schrift, und in ihr steht geschrieben: „Wer nicht für mich ist, ist wider mich". Die politische Indifferenz ist übrigens auch nur eine vorübergehende Wirkung der Naturwissenschaft; denn die Natur kümmert sich nicht nur nichts um Politik, sie ist auch das direkte Gegentheil der Politik. Wo Natur, ist keine Politik, wenigstens im Sinne der Dynasten, und wo Politik, nur Unnatur: wie könnte also der Naturforscher bei diesem augenfälligen Contraste zwischen dem Wesen der Natur und dem Unwesen der Politik gleichgiltig bleiben? Der Naturforscher sieht, wie die Natur in einem ewigen

Fortschritte begriffen ist, wie sie nie mehr auf eine einmal überschrittene Stufe zurückfällt, nie mehr aus einem Mann ein Knabe, einem Weibe ein Mädchen, einer Frucht eine Blüthe, einer Blüthe ein Blatt wird; wie in der Natur immer das Alte abstirbt, und zwar nur dazu, um den Dünger für eine bessere Zukunft abzugeben. Wie thöricht, wie lächerlich kommen ihm dagegen die reactionären Thaumaturgen vor, welche sich einbilden, inhaltsvolle Jahre aus der Geschichte streichen, die Menschen auf einen verlassenen Standpunkt zurückversetzen, Männer wieder zu Kindern machen zu können! Der Naturforscher sieht, wie es in der Natur nichts Isolirtes, nichts Vereinzeltes giebt; wie Alles vielmehr in ihr in einem nothwendigen und grossartigen Zusammenhang steht; wie die Naturwesen sich zwar in verschiedene Klassen abtheilen, aber nur nach begründeten Unterschieden, und wie selbst diese wieder zuletzt in die Einheit des Ganzen sich auflösen. Er gewöhnt sich dadurch unwillkürlich, alle Dinge von einem universellen Standpunkte aus zu betrachten, folglich auch an die Politik den grossen Maasstab der Natur anzulegen. Wenn er daher einen Blick in die deutsche Politik wirft, ach! wie winzig erscheinen ihm da unsere „grossen Staatsmänner", wie unerheblich die Spielarten der „achtunddreissig deutschen Nationen", die sich auf dem Miste des historischen Rechtsbodens erzeugt haben, wie komisch die zwieträchtige Eintracht der deutschen Fürsten, wie unwürdig das corpsburschenschaftliche Wesen und Treiben unserer Particularisten, wie ungeheuer die Beschränktheit der Politiker, welche einen Staat wie Preussen als einen Grossstaat betrachten und bezeichnen! Der Naturforscher verkennt zwar nicht, dass Preussen in dem kleinen Baden gross gethan; aber wie klein, wie unendlich klein erscheint ihm Preussen und sein Benehmen im Grossen und Ganzen der deutschen Politik! Der Naturforscher ist Grossdeutscher im wahrsten und eminentesten Sinne des Worts. Für ihn existirt kein Lichten- und Lobenstein, aber auch kein Preussen, kein Oesterreich, kein Bayern. Der Naturforscher weiss aus der Erfahrung, dass die Farbe das allerwesenloseste Unterschiedsmerkmal. Was anders unterscheidet denn aber zuletzt z. B. den Preussen und Bayern, als die Farben: schwarzweiss und

blauweiss? Wie kann also der Naturforscher seinen universellen Sinn und Blick durch diese wesenlosen, willkürlichen, kleinlichen Unterschiede beschränken, wie preussisch oder bayrisch gesinnt sein? Wenn man aber nicht mehr preussisch oder bayrisch denkt, kann man dann noch eine königlich preussische oder königlich bayrische, oder gar fürstlich loben- und lichtensteinische Gesinnung haben? Unmöglich! Der Naturforscher wirft daher mit Cicero's Ausruf über die Politik seiner Zeit: „*Sunt omnia omnium miseriarum plenissima*", (Alles ist aller Erbärmlichkeiten voll) sehnsuchtsvoll seine Blicke über die blauweissen und schwarzweissen Schlagbäume der deutschen Politik hinüber in die freien Urwälder Nordamerikas, vor dessen räumlicher Grösse allein schon die kleinlichen Maasstäbe der europäischen Kabinetspolitik in Nichts verschwinden und findet das Heil nur in der Demokratie.*

Aber nicht nur Demokrat, selbst auch Socialist und Com-

---

* Diesen Uebergang zur Demokratie hat schon der berühmte Physiolog Haller den jetzigen Naturforschern zur Pflicht gemacht. Haller schrieb drei politische Romane. Der erste handelt von der Despotie oder absoluten Monarchie, der zweite von der constitutionellen Monarchie, der dritte von der aristokratischen Republick. Was hätte nun nothwendig folgen sollen? „*Le tableau d'une démocratie parfaite*", wie schon Condorcet in seinem „*Éloge de Mr. de Haller*" bemerkt. Aber diese Consequenz scheiterte an der Berner Aristokratie, deren Mitglied Haller selbst war. Der jetzige Naturforscher ist jedoch an diese Lokalschranke nicht mehr gebunden. Er hat den Fehler Haller's gutzumachen. Uebrigens lasse ich nicht umsonst den Naturforscher nach Amerika hinüberblicken, und womöglich selbst hinübergehen; denn es ist noch sehr in Frage, ob Europa, wenigstens in einem voraussichtlichen Zeitraum, einer wahren Umgestaltung und Verjüngung fähig sei. Gewohntes Uebel ist dem Menschen lieber als ungewohntes Neues, wenngleich es ein Gut ist. Ueberdies erfordert eine neue Zeit auch einen neuen Raum. Ortsveränderung gehört zur Sinnesänderung. Auf dem alten Boden haften auch die alten Sünden. Deutschland oder, was Eins ist, Europa, in eine Republik verwandeln wollen, kommt mir oft gerade so vor, als wenn man eine Dirne, die schon allen Potentaten gedient, in eine Jungfrau verwandeln wollte. Es giebt keine religiösen, aber auch keine moralischen und politischen Wunder.

munist, freilich nur im vernünftigen und allgemeinen Sinne dieses Worts, wird nothwendig der Naturforscher; denn die Natur weiss nichts von den Anmaassungen und Fictionen, durch die der Mensch im Rechte die Existenz seines Nebenmenschen beschränkt und verkümmert hat. Die Luft gehört von Natur Jedem und eben damit Niemanden, sie ist das Gemeingut aller Lebenden; aber die Rechthaberei hat selbst die Luft zu einem Regale gemacht: „Der Wind gehört der Herrschaft". Die Natur kennt allerdings das Eigenthum, aber nur das nothwendige, vom Leben unabsonderliche; sie giebt jedem Wesen, was es braucht; sie hat keines zum Verhungern geschaffen. Die Nothwendigkeit der Verhungerung verdankt ihre Existenz nur der Willkür des Staates, dessen Wesen der „Staat", die Uniform, der Schein, der Tand ist. Der Blick in die Natur erhebt darum den Menschen über die engherzigen Schranken des peinlichen Rechts, sie macht den Menschen communistisch, d. h. freisinnig und freigebig. Selbst der heilige Anselmus sagt schon, seinem Lebensbeschreiber Cadmerus zufolge, ganz im Widerspruch mit der weltbekannten geistlichen Habsucht, dass nach dem Naturgesetz *(secundum naturalem legem)* nichts dem Einen mehr als dem Andern angehöre, und dass alle Schätze der Welt zum allgemeinen Besten der Menschen erschaffen seien. Das „gute alte Recht" hat die Menschheit in Noblesse und Canaille, Adel und Pöbel, geschieden und zur Rechtfertigung dieser Injurie gegen das Menschengeschlecht den unsinnigen Satz aufgestellt: „*Venter nobilitat*".* Aber die Naturwissenschaft kennt keinen Unterschied zwischen einem adeligen und einem bürgerlichen Bauch, sie weiss nur von einem allen Menschen gemeinen und gleichen Ursprung. Als einst der Anatom Jodocus Lucius die Lage der Gebärmutter zeigte, sagte er: „Hier lasset uns bespiegeln, wir Menschen, die wir mit unserer adeligen Ankunft prangen und meinen, wir seien besser als Andere: hier ist unsere

* Da ich hier die Schranken des historischen Rechts zerbreche, so mögen mir es die Herren Juristen, namentlich die christlich-germanischen, nicht verargen, dass ich hier auch dem *Venter* eine communistische, ebensowohl männliche als weibliche Bedeutung gebe.

erste Wohnung zwischen Harn und Koth.“ Solche communistische, staats- und rechtswidrige Gesinnungen flösst die Natur ein! Und doch giebt der beschränkte Regierungsverstand die Naturwissenschaft frei und stellt nur die Philosophie unter polizeiliche Aufsicht. Nur die Philosophie! Wie thöricht! Wie unschädlich ist sie, wie arm, wie wehrlos in Vergleich zu den Naturwissenschaften! Wie leicht kann man ihre gefährlichen Wirkungen auf das Publikum verhindern! Was gehört dazu, einen Philosophen zu widerlegen? Nichts weiter als ein Professor der Philosophie, und was ist leichter zu haben als ein solcher! Wenn daher ein revolutionärer Philosoph auftritt, so braucht man nur einen Professor der Philosophie gegen ihn schreiben zu lassen, und der arme Philosoph ist, wenigstens in den Augen des Publikums — aber darauf kommt es allein an, Schein regiert die Welt — mausetodt. Dem Philosophen, dem nur das treulose und vieldeutige Wort zum Organ dient, kann man ja ohne Mühe auch den sonnenklarsten Satz, den unwidersprechlichsten Beweis zunichte machen: man darf nur ein Wort verdrehen, oft selbst nur eine Partikel auslassen, und der ganze Satz löst sich in Unsinn auf. Was sind gegen die festbestimmten und innigen Verbindungen der chemischen Stoffe die losen, flüchtigen Wortverbindungen, die der Gedanke eingeht? Was gegen den soliden Körperbau der naturgeschichtlichen Wesen der papierne Periodenbau, worauf sich der Philosoph stützt! Was gegen die Platinadichte des Natursystems das luftige Spinnengewebe der Sprache, worin der Denker sein Wesen entfaltet! Spinne noch so sorgfältig, noch so logisch zusammenhängend Faden an Faden: du vermagst nichts gegen die Natur der Sprache, du reihst nur Lücke an Lücke, und jede Lücke ist ein Tummelplatz für die Bosheit und Dummheit deiner Kritiker. Der Philosoph spricht sich ferner nur in allgemeinen und deswegen abstracten Sätzen aus. Sind diese gleich nur von einzelnen wirklichen Fällen abgezogen, so scheinen sie doch nur aus der Luft gegriffen zu sein, wenn man nicht durch den Schein hindurch auf den Grund blicken, das Abstracte mit dem Concreten, das Geistige mit dem Sinnlichen verknüpfen kann. Aber wie Wenige vermögen dieses! Und wie machtlos sind überhaupt abstracte Wahrheiten! Wie ganz anders ist

es dagegen mit der Naturwissenschaft, deren Grundsätze anschauliche Thatsachen, deren Beweismittel sinnliche Instrumente sind. Doch wozu sagen, was schon Andere besser gesagt haben! Condorcet in seinem „*Éloge de Mariotte*“ sagt: *Les théories nouvelles, les mieux prouvées, font peu de progrès, tant qu'elles ne sont appuyées que sur des principes abstraits; même les meilleurs esprits, accoutumés à certaines idées abstraites, acquises dans la jeunesse, rejettent toutes celles qui ne se lient pas aisément avec les premières, et toutes les vérités spéculatives dont on ne peut leur donner des preuves sensibles, sont absolument perdues pour eux. Ainsi toutes les fois qu'un homme de génie propose des vérités nouvelles, il n'a pour partisans que ses égaux, et quelques jeunes gens élevés loin des préjugés des écoles publiques; le reste ne l'entend point ou l'entend mal; le persécute ou le tourne en ridicule.*

Allerdings greift der Naturforscher nicht direct, wie der Philosoph, die religiösen und politischen Vorurtheile an; aber man kann kein Glied aus der Reihe der menschlichen Vorstellungen herausreissen oder verändern, ohne damit die ganze Reihe zu verändern. So lange die Phantasie des religiösen Glaubens die Menschen beherrschte, so lange war auch die natürliche Welt eine Fabel- und Märchenwelt. Wer an Wunder in der Bibel glaubt, der glaubt auch an Wunder ausser der Bibel, der hat überall Wunder im Kopfe. Und umgekehrt: wer an keine natürlichen Wunder mehr glaubt, der glaubt auch keine religiösen mehr. Wie wäre es auch anders möglich? Der Boden aller Wunder ist ja die Natur. Freilich kann sich der Mensch mit der Ausrede helfen, dass er nur auf dem Gebiete der Natur, nicht der Religion und Theologie, das Wunder aufhebe. Aber nur eine Zeit lang; endlich siegt doch im Menschen der Einheitsdrang und Wahrheitssinn über den Zwiespalt zwischen einer vernünftigen natürlichen und einer unvernünftigen übernatürlichen Welt. Der erste Revolutionär der neueren Zeit war daher der Verfasser der Schrift „*De revolutionibus orbium coelestium*“, Nicolaus Copernicus. Copernicus hat den allgemeinsten, den ältesten, den heiligsten Glauben der Menschheit, den Glauben an die Unbeweglichkeit der Erde, umgestossen

und mit diesem Stosse das ganze Glaubenssystem der alten Welt erschüttert. Er hat als ein echter „Umsturzmann" das Unterste zu oberst und das Oberste zu unterst gekehrt, die höchste Sphäre des ptolemäischen Systems, das *Primum mobile*, (die Ursache der täglichen Himmelsbewegung) zum Parterre der Astronomie gemacht, der Erde die Initiative der Bewegung zugeeignet und dadurch allen ferneren und anderweitigen Revolutionen der Erde Thür und Thor geöffnet. Er hat dem phantastisch-despotischen *Dominium mundi* des Mittelalters, welches sich die Erde über die Himmelskörper, der Papst über die Geister, der Kaiser über die Fürsten und Völker, der Mensch über die Menschen angemaasst hatte, für immer den Garaus gemacht; er hat den menschlichen Geist aus den epicyklischen Zauberkreisen des verworrenen, widerspruchsvollen Unsinns einer eingebildeten Welt erlöst und zur Anschauung der wirklichen Welt, zur Einfachheit der Natur zurückgeführt. Er hat mit frecher Hand die bis auf ihn verschlossene, mit Ausnahme einiger ketzerischer Denker selbst den grössten Geistern des Alterthums undurchdringliche, nur zur Brustwehr der menschlichen Beschränktheit, Gedankenlosigkeit und Gläubigkeit dienende Himmelsveste aufgesprengt, und dadurch den Blick des Menschen bis in die Unendlichkeit des Universums erweitert und dem gesunden Menschenverstand Eingang selbst in den Himmel verschafft. Der Himmel galt sonst in der Religion für den Thron und Sitz der Gottheit, den Wohnort der Seligen, in der Philosophie für das fünfte Element, wo keine Negation, keine Veränderung, kein Entstehen und Vergehen wie auf der plebejischen Erde stattfinden sollte, kurz: für ein heiliges göttliches Wesen. Aber alle diesen süssen, heiligen Vorstellungen und Aussichten, die sich sonst an den Himmel knüpften, hat die moderne Astronomie, deren Urheber oder Begründer Copernicus war, schonungslos vernichtet. Sie hat zwar die Erde in den Himmel emporgehoben, aber eben dadurch auch den Himmel profanirt, die Himmelsgestirne auf gleichen Fuss mit der Erde gesetzt. Copernicus ist es, der die Menschheit um ihren Himmel gebracht hat. Wo kein sinnlicher Himmel mehr, verschwindet auch bald der Himmel des Glaubens; denn nur an dem sinnlichen Himmel hatte ja auch der religiöse seinen Grund

und Haltpunkt. Mit vollem Recht wurde das Copernicanische Weltsystem von den Katholiken als ein ketzerisches förmlich verdammt, von den Protestanten wenigstens theoretisch verworfen, denn es widerspricht der Heiligen Schrift. „Du gründest das Erdreich", heisst es im Psalm, „auf seinen Boden (*super stabilitatem suam*, wie es in der Vulgata heisst), dass es bleibt immer und ewiglich." „Die Erde bleibet ewiglich", sagt der Prediger Salomo, „die Sonne geht auf und geht unter und läuft an ihren Ort." Diese und noch einige andere Sprüche der Bibel hielt man den Copernicanern entgegen. Was aber in der Bibel steht, muss auch in der Natur stehen. Hat man doch selbst in den Sternbildern die hebräischen Buchstaben gefunden! „Alles, was die Heilige Schrift behauptet", heisst es z. B. in Theodorici Winshemii *Novae quaestiones sphaerae* vom J. 1564, „ist unbezweifelbar gewiss. Die Heilige Schrift behauptet aber, dass die Erde fest und unbeweglich sei. Also ruht die Erde in der Mitte der Welt und bewegt sich nicht." Welch eine glückliche Zeit, wo man noch mit Bibelsprüchen den menschlichen Geist bannen, mit Bibelsprüchen den Revolutionen der Erde Stillstand gebieten konnte! Was sind gegen diese Wirkungen des todten biblischen Buchstabens die oratorischen Machtsprüche, womit unsere politischen Schlangenbeschwörer die „lernäische Schlange" der Revolution bezwingen wollen. Und gleichwohl sieht der beschränkte Regierungsverstand nicht ein, dass nicht erst die gottlose Philosophie, sondern schon Meister Copernicus der Bibel ihre reactionäre Zaubermacht genommen. Copernicus hat das körperliche Centrum der Welt, die Erde, in die Reihe der Irrsterne eingeführt; Copernicus hat auch das geistige Centrum der christlichen Welt, die Bibel, in die Klasse der irrenden menschlichen Bücher versetzt. Schwach sind die Gründe, womit die Copernicaner die göttliche Ehre der Bibel zu retten suchten. Die Geschichte hat sie längst widerlegt. „Der Heilige Geist lässt sich nicht trennen, noch theilen, dass er ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren oder glauben lassen." Wo die Bibel keine Stimme mehr in der Astronomie hat, da hat sie bald auch keine mehr in anderen Dingen. Wie verträgt sich denn auch mit einer falschen Astronomie eine wahre

Anthropologie oder Psychologie? Wie kann man den Menschen im wahren Lichte betrachten, wenn man die Welt, zu der er gehört, nur nach ihrem Scheine beurtheilt? Doch wozu versteige ich mich bis in den fernen Himmel der Astronomie, um die Naturwissenschaften wegen ihrer revolutionären Tendenz bei unseren Regierungen zu denunciren? Einen uns weit näher liegenden, eindringlichern und zeitgemässern Beweis von der universellen revolutionären Bedeutung der Naturwissenschaft haben wir an vorliegender neuer Schrift: Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk. Von Jakob Moleschott. Erlangen, Enke. 1850.

Diese Schrift theilt uns mit, in volks- oder, was Eins ist, menschenfreundlicher Absicht und Sprache, die Resultate der modernen Chemie über die Nahrungsmittel, ihre Bestandtheile, ihre Beschaffenheiten, Wirkungen und Veränderungen in unserem Leibe. Sie hat also eigentlich nur einen gastronomischen Zweck und Gegenstand; und doch ist sie eine, und zwar im höchsten Grade, Kopf und Herz aufregende, eine sowohl in philosophischer als ethischer und selbst politischer Beziehung höchst wichtige, ja revolutionäre Schrift.

Ich beginne meine Denunciation mit der Philosophie und behaupte, dass diese Schrift, obgleich sie nur von Essen und Trinken handelt, den in den Augen unserer supranaturalistischen Scheincultur niedrigsten Akten, doch von der höchsten philosophischen Bedeutung und Wichtigkeit ist. Ja, ich gehe weiter und behaupte, dass nur sie die wahren „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ und Gegenwart enthält; dass wir in ihr die schwierigsten Probleme der Philosophie gelöst finden. Was haben sich nicht sonst die Philosophen den Kopf zerbrochen mit der Frage von dem Bande zwischen dem Leib und der Seele! Jetzt wissen wir aus wissenschaftlichen Gründen, was längst das Volk aus der Erfahrung wusste, dass Essen und Trinken Leib und Seele zusammenhält, dass das gesuchte Band also die Nahrung ist. Wie hat man sich nicht sonst über eingeborene oder von aussen gekommene Ideen gezankt und wie verächtlich auf die herabgeblickt, welche den Ursprung der Ideen aus den Sinnen ableiteten! Jetzt ist es uns ebenso unmöglich von

eingeborenen Ideen zu reden wie von eingeborenen Speisen oder von eingeborener Wärme, die wirklich einst unter dem Namen *calor innatus* eine Hauptrolle in der Naturwissenschaft spielte. Jetzt wissen wir, dass die Respiration die hauptsächlichste Quelle der Wärme, dass die Luft ein wesentlicher Theil unserer selbst ist, dass wir alles von aussen pumpen, dass wir nichts zu eigen haben, dass wir als reine Lumpen und Communisten auf die Welt kommen, dass gar nichts in uns ist, was nicht auch ausser uns existirt, dass wir am Ende nur aus Sauerstoff, Stickstoff, Kohlenstoff und Wasserstoff, diesen wenigen, einfachen und doch so unendlich verschiedenartiger Verbindung fähigen, diesen geisterhaften, unmittelbar un- und übersinnlichen und dennoch an sich und mittelbar sinnlichen Stoffen zusammengeflickt sind.

Wie stimmt aber diese Anschauung des Menschen mit der christlichen Welt- und Menschenanschauung? Denn was ist der eigentliche Kern der christlichen, wenigstens dogmatisch-christlichen Lehre? Der: „dass wir existiren könnten allein mit Gott, auch wenn kein Raum, keine Materie wäre, weil unser Wesen nicht den Begriff der Existenz der äusseren Dinge in sich schliesst"; dass der Mensch ein Bild Gottes, d. h. das Wesen ist, welches nur aus sich und in sich d. h. nur aus und in Gedanken besteht, welches keiner Welt, keiner Natur, keiner Materie zu seiner Existenz bedarf: dass also der Mensch noch existirt, auch wenn sein Leib und die materielle Welt überhaupt zugrunde geht. Und dennoch dulden unsere gutchristlichen Regierungen im christlichen Staate die Naturwissenschaften, insbesondere die allerradikalste, corrosivste und destructivste Wissenschaft, die Chemie, die in ihrem Scheidewasser all die Mysterien der christlichen Weltanschauung aufgelöst hat? Welch' ein ungeheuerer Widerspruch! Doch kehren wir wieder von den Thorheiten der Politik zur Philosophie zurück. Wie hat nicht der Begriff der Substanz die Philosophie vexirt! Was ist sie? Ich oder Nicht-Ich, Geist oder Natur, oder die Einheit von beiden? Ja, die Einheit. Aber was ist denn damit gesagt? Die Nahrung nur ist die Substanz; die Nahrung die Identität von Geist und Natur. Wo kein Fett, ist kein Fleisch; aber wo kein Fett, da

ist auch kein Hirn, kein Geist: und das Fett kommt nur aus der Nahrung. Die Nahrung ist das Spinozistische Ἓν καὶ πᾶν, das Allesumfassende, das Wesen der Wesen. Alles hängt vom Essen und Trinken ab. Die Verschiedenheit des Wesens ist nur Verschiedenheit der Nahrung. Schon in der „Offenbarung der Natur und natürlichen Dinge ... durch den hochgelehrten Hieronymum Cardanum" heisst es übrigens ganz im Widerspruch mit der Offenbarung der Bibel, wo dem Essen und Trinken nur eine frivole Bedeutung gegeben, das Wesen des Menschen als ein vom Essen und Trinken unabhängiges vorgestellt wird: „die Nahrung mögend in alle Naturen die Menschen verenderen. Wölliche nun vil Wildbret und Gewürz in der Speiss brauchen, werden alle grimm und zornig leuth, wölliche kraut essend, werdend milt und zahm." Welche dornenvolle Untersuchungen hat nicht das Sein den Philosophen verursacht! Ist es Eines oder Vieles? Eins mit dem Denker aber verschieden von dem Nichts des Gedankens? Unnütze Fragen! Das Sein ist Eins mit dem Essen; Sein heisst Essen; was ist, isst und wird gegessen. Essen ist die subjektive, thätige, gegessen werden die objective, leidende Form des Seins; aber Beides unzertrennlich. Erst im Essen erfüllt sich daher der hohle Begriff des Seins und offenbart sich die Unsinnigkeit der Frage: ob Sein und Nichtsein identisch, d. h. ob Essen und Hungern identisch ist?

Was haben sich nicht die Philosophen mit der Frage gequält: was ist der Anfang der Philosophie? Ich oder Nicht-Ich, Bewusstsein oder Sein? O ihr Thoren, die ihr vor lauter Verwunderung über das Räthsel des Anfangs den Mund aufsperrt und doch nicht seht, dass der offene Mund der Eingang ins Innere der Natur ist, dass die Zähne schon längst die Nüsse geknackt haben, worüber ihr noch heute euch vergeblich den Kopf zerbrecht! Damit muss man anfangen zu denken, womit man anfängt zu existiren. Das *Principium essendi* ist auch das *Principium cognoscendi*. Der Anfang der Existenz ist aber die Ernährung; die Nahrung also der Anfang der Weisheit. Die erste Bedingung, dass du etwas in dein Herz und deinen Kopf bringst, ist: dass du etwas in deinen Magen bringst. „*A Jove principium*" hiess es sonst, aber jetzt heisst es: „*a ventre principium*". Die

alte Welt stellte den Leib auf den Kopf, die neue setzt den Kopf auf den Leib; die alte Welt liess die Materie aus dem Geiste, die neue lässt den Geist aus der Materie entspringen. Die alte Weltordnung war eine phantastische und verkehrte, die neue ist eine natur- und eben deswegen eine vernunftgemässe. Die alte Philosophie begann mit dem Denken, sie „wusste nur die Geister zu vergnügen und liess darum die Menschen ohne Brod"; die neue beginnt mit Essen und Trinken. Die alte Philosophie hatte daher nichts im Kopfe — „Sein und Nichts ist identisch", das Nichts ist das *Infinitum et indeterminatum negans; Dieu est opposé au néant* —: denn wo nichts im Magen, ist auch nichts im Kopfe. Der Kopf ist das Vermögen, zu schliessen; aber die Vordersätze, die Elemente zu diesen Schlüssen liegen in den Speisen und Getränken. Der Geist ist Licht, verzehrendes Feuer, aber der Brennstoff ist der Nahrungsstoff. „Ein voller Bauch studirt nicht gern"; richtig; aber so lange der Bauch voll ist, so lange hat der Kopf auch nichts vom Inhalte des Bauchs. Hirn werden die Speisen erst, wenn sie verdaut, wenn sie Blut geworden sind. Der „volle Bauch" ist also ein alberner Einwand. Es bleibt dabei: der Nahrungsstoff ist Gedankenstoff.

Das Gehirn kann ohne phosphorhaltiges Fett nicht bestehen. ... An das phosphorhaltige Fett ist die Entstehung, folglich auch die Thätigkeit des Hirns geknüpft. ... Ohne Phosphor kein Gedanke („Lehre der Nahrungsmittel", S. 115 fg.).

Wo hat je ein speculativer Philosoph daran gedacht? Haben sie nicht alle das Denken aus sich selbst erklärt, den Geist zu einem selbständigen, stofflosen von aller Materie abgesonderten Wesen gemacht? Haben sie nicht ihr Nichtwissen von den materiellen Grundlagen des Geistes in ein Nichtsein derselben verwandelt? Ist es nun ein Wunder, dass es noch so dunkel in der Welt aussieht, da selbst unsere grössten Denker keinen Phosphor im Kopfe hatten? Ist es ein Wunder, dass die unsinnigste Vorstellung, die Schöpfung aus Nichts, sogar zu einem heiligen Glaubensartikel und zum „höchsten Problem der speculativen Philosophie" wurde? Was heisst denn aber: „die Welt ist geschaffen aus Nichts" anders als: sie ist geschaffen ich weiss nicht woraus? Was heisst also, an eine Schöpfung oder überhaupt Entstehung

aus Nichts glauben? Es heisst an die Heiligkeit und Göttlichkeit der Ignoranz glauben; es heisst die Ignoranz an die Spitze der Welt, der Religion und Wissenschaft stellen. Ein Beispiel hiervon haben wir eben an dem Ernährungsprocess. Dass die Speisen Fleisch und Blut werden, wusste man; aber wie? Das wusste man nicht. Wie löste man nun den Widerspruch zwischen dem bekannten Etwas und dem unbekannten Nichts oder dem Nichts der Unwissenheit? Man schrieb dem Leibe unter dem Namen der Lebenskraft ohne Weiteres die Kraft zu, die Speisen in Blut zu verwandeln, d. h. man dichtete dem Organismus, wenn auch nicht mit Worten, doch der That nach, eine aus Nichts schaffende Kraft an, um so die Wunder der christlichen Dogmatik in Fleisch und Blut umzusetzen. Aber in der Wirklichkeit verhält es sich ganz anders. Hören wir wie. Ehe wir aber dieses Wie verstehen, müssen wir wissen, warum wir essen und was wir essen oder vielmehr uns aneignen. „Das Leben ist Stoffwechsel" (S. 66). Wir empfangen von der Aussenwelt Stoffe und geben sie wieder zurück, nur in anderer Gestalt, scheiden sie aus. Und je mehr oder weniger wir von uns geben, desto mehr oder weniger müssen wir auch zu uns nehmen. Leider ist aber nicht mit der verminderten Aufnahme von Nahrungsmitteln auch eine verhältnismässige Abnahme der Ausscheidungen verbunden. Wenn wir Nichts zu verzehren haben, verzehren wir uns selbst. Es heisst (S. 62):

„Auch wenn wir uns aller Speise und alles Tranks enthalten, hauchen wir Kohlensäure und Wasser aus, die Ausleerungen von Harn und Koth erfolgen nach wie vor, die Haare wachsen, die Nägel verlängern sich, und Schweiss und Schleim entziehen dem Körper von Stunde zu Stunde seine wesentlichsten Bestandtheile. Und wenn die Enthaltsamkeit fortdauert, dann verräth sie sich nur zu bald durch eine beträchtliche Abnahme des Gewichts unseres Körpers."

Ferner S. 63:

„Wenn der Ersatz aufhört, während die Ausgaben fortdauern, dann ändert sich alsbald die Zusammensetzung der Gewebe, und das Blut, das nicht nur für die Gewebe, sondern auch für sich selbst einkauft, macht in einigen Tagen oder, wenn es hoch kommt, in wenigen Wochen Bankrott. Denn der Sauer-

stoff, den wir einathmen, zehrt vom Blut, dessen Einnahmen stocken."

Und S. 49:

„Allen Stoffen unseres Körpers wird nämlich Sauerstoff der Luft zugeführt, den wir unablässig einathmen. Kein Stoff aber greift mächtiger als der Sauerstoff in das Werden und Vergehen der organischen Verbindungen ein. Vor der anhaltenden Wirkung des Sauerstoffs hat keine organische Verbindung unsers Körpers Bestand."

„Am ersten schwinden unter dem verzehrenden Einfluss des Sauerstoffs die Fette, dann die Muskeln, das Herz, Milz und Leber, am spätesten die Nerven und das Hirn — eine merkwürdige Erscheinung, da sie aus den wandelbarsten Stoffen unsers Körpers, aus Fett und Eiweiss bestehen: eine bis jetzt noch unerklärte Erscheinung, die aber trotzdem das späte Absterben der geistigen Thätigkeit erklärt. Doch die Folgen des Hungerns oder Fastens erstrecken sich noch weiter. Wo die Menge und Mischung des Stoffs, verändert sich auch die Form der Verrichtung.

„Denn ein gemeinsames Band hält Stoff und Form und Verrichtung umschlungen ... Der leichtere Muskel, dessen Fett und Eiweiss geschwunden ist, erscheint als welkes Fleisch, das sich langsam zusammenzieht. Das Herz ist träge, die Zahl der Pulse in der Minute beträchtlich vermindert ... Kleine Reize haben grosse Wirkung. Das Licht thut wehe, ein stärkerer Schall wird unerträglich, eine Berührung erweckt Zorn ... In schlafloser Nacht quält den Hungernden die Gier, der mächtige Hebel so vieler Leidenschaften. Wer zu Aas und Leichen, zum Fleisch seiner Freunde oder zu seinem eigenen Körper greift, der beweist mehr als die Einbildungskraft der Dichter sich vorstellen kann ... Von keinem Triebe wird die Macht des Geistes trauriger besiegt. Der Hunger verödet Kopf und Herz ... Der Hungernde fühlt jeden Druck mit Centnerschwere: darum hat der Hunger mehr Empörungen verursacht als der Ehrgeiz unzufriedener Köpfe ... Kalt und starr, die Muskeln zuckend in gelähmten Gliedern, seufzend, mit trübem Auge, abgestumpfter Empfindung, bethörtem Urtheil, kämpft der Gepeinigte den Todeskampf, dem

häufig eine Ohnmacht sein Ziel steckt, bisweilen aber rasendes Irrereden vorausgeht." (S. 66—68.)

Dies das Gemälde von den schrecklichen Folgen des unbefriedigten Hungers, dies der Grund des Nahrungsbedürfnisses, dies auch der Grund, warum die neue Weltweisheit nicht mehr das Nichts im Kopfe, sondern das Nichts im Magen — ein sehr reelles, weil empfindliches Nichts — zu ihrem und der Welt Princip macht.

Wenden wir uns nun zu den appetitlichen Gegenständen, womit wir unseren Hunger stillen. Die Natur hat reichlich für uns gesorgt. Alle drei Reiche der Natur liefern uns Nahrungsmittel oder vielmehr Nahrungsstoffe, wie der Verfasser die Bestandtheile derselben nennt. Dieselben bestehen nämlich: 1) aus anorganischen, 2) organischen stickstofffreien und 3) organischen stickstoffhaltigen Nahrungsstoffen. Die chemischen Grundstoffe oder Elemente der Nahrungsstoffe aber sind — wenigstens die wichtigeren —: Kalium, Natrium, Calcium, Magnesium, Aluminium, Silicium, Eisen, Mangan, Fluor, Chlor, welche zehn Grundstoffe vorzugsweise dem Mineralreiche angehören; ferner: Phosphor, Schwefel, Sauerstoff, welche ungefähr gleich oft in der organischen und unorganischen Welt vorkommen; endlich: Wasserstoff, Kohlenstoff, Stickstoff, welche in allen lebenden Wesen vorkommen, während sie in sehr vielen Mineralien fehlen und daher im engern Sinne als organische Elemente bezeichnet werden können. Die anorganischen Nahrungsstoffe sind näher: Chlornatrium, welches unser Koch- oder Steinsalz ist, Chlorkalium, eine dem Kochsalz sehr ähnliche Verbindung; ferner Salze der Alkalien d. h. Salze im chemischen Sinne, Verbindungen von Säuern: (hier die Schwefelsäure, Kohlensäure und Phosphorsäure), mit Basen: (hier den Alkalien, nämlich dem Kali und Natron); dann Erdsalze, z. B. schwefelsaurer Kalk, schwefelsauere Thonerde; endlich ein Metallsalz, das phosphorsauere Eisenoxyd.

Die organischen stickstofffreien Nahrungsstoffe, Verbindungen von Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff, sind theils Stoffe die sich in Fett verwandeln können, und die deshalb der Verfasser Fettbildner nennt, theils schon gebildete Fette. Die wich-

tigsten Fettbildner sind das Amylum oder Stärkemehl (wie z. B. die Kartoffelstärke, aus der man den Kleister macht), das Gummi (das in sehr vielen Pflanzen vorkommt, aus manchen von selbst ausfliesst, und an dem arabischen Gummi sein Musterbild hat), und der Zucker, allgemein bekannt, aber auch als Rohrzucker, was wir hier sogleich bemerken, allgemein verschrieen, als ob er die Zähne verderbe: mit Unrecht, da er vielmehr die Bildung der Knochen und Zähne fördert. Die Fette sind: der Oelstoff (Olein oder Elain genannt), der am schwersten in der Kälte erstarrende Hauptbestandtheil aller Oele; das Perlmutterfett, ein leicht erstarrendes Fett, das man in perlmutterglänzenden Krystallen erhalten kann, daher sein Name; der Talgstoff oder das Stearin, das festeste aller Fette, hauptsächlich in Hammel- und Ochsenfett vorkommend.

Die organischen stickstoffhaltigen Nahrungsstoffe bestehen aus mehr Elementen als die ebengenannten, nämlich aus Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, Schwefel und meistens auch noch aus Phosphor. Von diesen kommen hier blos die eiweissartigen Körper in Betracht, also genannt wegen der Aehnlichkeit ihrer Eigenschaften und der Uebereinstimmung in ihrer Zusammensetzung mit dem Hühnereiweiss, keineswegs aber nur, wie der Name den Laien glauben machen könnte, auf die thierische Welt beschränkt, sondern auch in der Pflanzenwelt enthalten unter den Namen: Pflanzeneiweiss (lösliches und geronnenes), das sich in sehr vielen Pflanzensamen zeigt, und in allen in der Hitze gerinnenden Pflanzensäften; Pflanzenleim, der sich besonders in den Getreidesamen findet und Kleber (Gluten) heisst, weil er, so lange er feucht, ein klebriger Stoff ist; und Legumin oder (nach des Verfassers Ausdruck) Erbsenstoff, welcher in allen Hülsenfrüchten als Bohnen, Erbsen, Linsen zu Hause ist, und den wichtigsten Nahrungsstoff derselben ausmacht.

Das sind also die Stoffe, die in den Nahrungsmitteln von uns aufgenommen werden. Wie ist es nun aber möglich, dass sie Blut werden? * Diese Frage beantwortet sich, wenn wir wissen was Blut ist, und woraus es besteht.

* Ich beschränke mich hier blos auf die Blutbildung, obgleich die Ernährung im engeren Sinne erst nach derselben beginnt. Aber

Das Blut ist eine alkalische Flüssigkeit, eine Lösung von Salzen, eiweissartigen Körpern, Fett und Seifen, d. h. Verbindungen der obengenannten Fette mit den Alkalien. Tausend Theile Menschenblut enthalten zwei Theile Faserstoff (ein eiweissartiger Körper, dessen Eigenschaft ist dass er gerinnt, sowie das Blut dem lebenden Körper entzogen wird), 131 Theile sogenannte Blutkörperchen (welche als Bläschen mit rothem Inhalt und weisse körnige Körperchen im Blute herumschwimmen, und in farbige, den Blutfarbestoff enthaltende und farblose Blutkörperchen unterschieden werden, welche beide aber eiweissartige Körper sind), 71 Theile Eiweiss (im engeren Sinne), fünf Theile Chlorverbindungen und Salze, worunter das Kochsalz das Uebergewicht hat, zwei Theile Fett, 789 Theile Wasser. Die Speisen werden also zu Blut, weil sie aus denselben Bestandtheilen wie das Blut bestehen, weil im Blut nichts Anderes ist als was in den Speisen, und umgekehrt.*

Dies gilt aber nur absolut oder abstract gesprochen. In der Wirklichkeit sind die Speisen, sehr undelikat und inhuman, mit nicht oder höchst schwer assimilirbaren Stoffen vermengt, wie es der Zellstoff der pflanzlichen, die elastische Faser der thierischen Speisen ist, ihre Bestandteile entweder zwar nicht verschieden von den Bestandtheilen des Bluts, aber doch in einer solchen Form und Verbindung, in welcher sie nicht assimilirbar sind, und daher erst aufgelöst werden müssen, oder verschieden von denselben, in welchem Falle sie nicht nur erst gelöst werden, sondern auch eine Reihe von Vermittelungen und Verwandlungen durchlaufen müssen, ehe sie den Bestandteilen des Bluts gleichgemacht, und folglich Blut werden können. So wird z. B. das Stärkemehl durch die Einwirkung des Mundspeichels und Bauchspeichels zuerst in Gummi verwandelt, der Gummi in Zucker, der Zucker aber durch die Galle in Milchsäuere, die Milchsäuere in Buttersäuere,

---

aus dem Blut entsteht ja Alles. Haben wir Blut im Leibe, so fehlt uns nichts mehr. Gieb mir einen Blutstropfen und ich schaffe Menschen.

* Die Sätze der alten Philosophen: „Gleiches nährt sich von Gleichem; was uns zur Nahrung dient, sind die Stoffe, aus denen wir bestehen", sind demnach ganz richtig.

welche das erste Glied in der Reihe der thierischen Fette ist. Hierauf eben beruht der Verdauungsprozess und die Verschiedenheit der Speisen oder Nahrungsmittel hinsichtlich ihrer Löslichkeit, Verdaulichkeit und Nahrhaftigkeit. So heisst es S. 81:

„Je leichter die Nahrungsstoffe in den Verdauungsflüssigkeiten gelöst und in Blutbestandtheile umgewandelt werden können, um so grösser ist ihre Verdaulichkeit, denn die Verdauung besteht nicht nur in der Auflösung, sondern in der Umwandlung in die wesentlichen Stoffe des Bluts. Beide Bedingungen sind gleich wichtig. Wenn also zwei Stoffe mit gleicher Leichtigkeit gelöst werden, dann wird derjenige der verdaulichere sein, der mit irgend einem Bestandtheile des Bluts die grössere Aehnlichkeit hat. Ist aber bei zwei Nahrungsstoffen die Uebereinstimmung mit Bestandtheilen des Bluts gleich gross, dann ist der löslichere der verdaulichere."

Ferner S. 83:

„Unter den Nahrungsmitteln sind diejenigen am verdaulichsten, welche am meisten leicht lösliche und leicht in Blutstoff übergehende Nahrungsstoffe enthalten ... Nur was als wesentlicher Bestandtheil in das Blut übergeht, ist überhaupt als Nahrungsstoff zu betrachten; darum ein Nahrungsmittel um so nahrhafter, je verdaulicher es ist."

Und S. 76:

„In der Sprache des Volks heisst jeder Stoff ein Nahrungsmittel, der Hunger und Durst zu stillen vermag. Die wissenschaftliche Bestimmung des Begriffs der Nahrungsmittel ergiebt sich aus der Ursache jener Empfindung. Was dem Blute seine verlorengegangenen wesentlichen Bestandtheile ersetzt, und vom Blute aus den Kreislauf durch die Gewebe beginnt, das ist im weitesten Sinne als Nahrungsmittel zu betrachten. Nahrungsmittel, die dem Blute die Chlorverbindungen und Salze, Fett und Eiweiss, wiederersetzen, stillen den Hunger. Der Durst wird gelöscht, wenn dem Blut das fehlende Wasser wieder zugeführt wird."

Nur die Nahrungsmittel, welche aus allen dreien oben angegebenen Gruppen Nahrungsstoffe enthalten, sind daher geeignet, das menschliche Leben in der normalen, gesetzmässigen,

dem menschlichen Blut und Wesen gemässen Weise zu erhalten. Wir sehen hieraus, in welchem grässlichen, das menschliche Blut empörenden Widerspruch mit der Ordnung der Natur unsere angebliche sittliche Welt- oder Staatsordnung steht. Die Natur hat verordnet, dass der Mensch stickstoffhaltige Körper verzehre, denn der Stickstoff ist ein wesentlicher Bestandtheil des Bluts; aber die Staatsordnung verdammt Unzählige zu Nahrungsmitteln, die dieses wesentlichen Blutstoffs entbehren. Ein solches unmenschliches und naturwidriges Nahrungsmittel ist vor Allem die Kartoffel, wenn sie, wie es bei ärmeren Volksklassen der Fall, das einzige oder doch hauptsächliche Nahrungsmittel ist. In seiner gerechten Indignation ruft der Verfasser aus (S. 124 fg.):

„Was soll man von einem Nahrungsmittel halten, in dem Eiweiss und Fettbildner gerade im umgekehrten Verhältnisse von den Eiweisskörpern und dem Fett des Bluts vorhanden sind? Mit Fett kann es das Blut und die Gewebe überfüllen, aber wie es das Blut nur ärmlich mit Eiweiss versorgt, so kann es den Muskeln keinen Faserstoff und keine Kraft, dem Gehirn weder Eiweiss noch phosphorhaltiges Fett zuführen ... Träges Kartoffelblut, soll es den Muskeln Kraft zur Arbeit, dem Hirn den belebenden Schwung der Hoffnung ertheilen? Armes Irland! Du kannst nicht siegen in dem Kampfe gegen den stolzen Nachbar, dessen üppige Heerden die Macht seiner Söldner erzeugen! Du kannst nicht siegen: denn deine Nahrung kann nur ohnmächtige Verzweiflung, nicht Begeisterung erwecken, und nur Begeisterung vermag es den Riesen abzuwehren, dem mit reichem Blute Thatkraft durch die Adern rollt."

Wir sehen zugleich hieraus, von welcher wichtigen ethischen sowohl als politischen Bedeutung die Lehre von den Nahrungsmitteln für das Volk ist. Die Speisen werden zu Blut, das Blut zu Herz und Hirn, zu Gedanken und Gesinnungsstoff. Menschliche Kost ist die Grundlage menschlicher Bildung und Gesinnung. Wollt ihr das Volk bessern, so gebt ihm statt Deklamationen gegen die Sünde bessere Speisen. Der Mensch ist was er isst. Wer nur Pflanzenkost geniesst, ist auch nur ein vegetirendes Wesen, hat keine Thatkraft. (S. 101):

„Wer kennt nicht die Vorzüge des englischen Arbeiters,

den sein Roastbeef kräftigt, vor dem italienischen Lazzarone, dessen vorherrschende Pflanzenkost einen grossen Theil seines Hanges zur Faulheit erklärt."

S. 119:

„Bei ausschliesslichem Genuss von Kräutern wird nicht nur der Muskel kraftlos, sondern auch dem Gehirn wird wenig Stoff zugeführt. Daher ein unentschlossener Wille und feiges Aufgeben der Selbständigkeit bei den Hindus und andern Tropenbewohnern, die sich fast nur von Gemüsepflanzen ernähren."

Daher auch bei uns der Sieg der Reaction, der schmähliche Verlauf und Ausgang unserer sogenannten Märzrevolution, denn auch bei uns besteht der grösste Theil des Volks nur durch und aus Kartoffelstopfern. Sollen wir aber deswegen verzweifeln? Giebt es keinen Stoff, der die Kartoffel auch bei der ärmeren Volksklasse ersetzen, der zugleich dem Volk männliche Gesinnung und Thatkraft einflösen kann? Ja! es giebt einen solchen Stoff, einen Stoff also, der der Bürge einer besseren Zukunft ist, den Keim zu einer neuen, wenn auch langsamen und allmählichen, aber um so solideren Revolution enthält: es ist der Erbsenstoff. Er zeichnet sich durch seinen Reichtum an Phosphor aus: das Gehirn aber kann, wie wir bereits wissen, ohne phosphorhaltiges Fett nicht bestehen. Er ist überdem ein eiweissartiger Körper, und zwar ein solcher der nicht nur den Klebergehalt des Brotes, sondern auch den im Fleisch enthaltenen Faserstoff bedeutend übertrifft. — Indess ist es nicht genug, dass wir unter dem Volk, welches ja längst vor der Entdeckung der thierisch-vegetabilischen Substanz der Hülsenfrüchte aus der Erfahrung die Wichtigkeit derselben, besonders der Linsen, erkannt hat, Propaganda für den Erbsenstoff machen, um durch die Salze und phosphorsaueren Alkalien, die in den Hülsenfrüchten in so reichlicher Menge enthalten sind, das faule Kartoffelblut des deutschen Volks wieder in Bewegung zu setzen. Auch wir, die wir unverdienterweise so glücklich sind, nicht allein von Kartoffeln zu leben, müssen die Lehre der Nahrungsmittel zu unserer Richtschnur nehmen, wenn wir einen guten Grund zu einer neuen Revolution legen wollen. Die Diät ist die Basis der Weisheit und Tugend, der männlichen, muskelkräftigen, nervenstarken

Tugend; aber ohne Weisheit und Tugend gedeiht keine Revolution. Lassen wir uns daher vor Allem durch die Politik, so niederschlagend und ekelerregend sie auch jetzt ist, nicht den Appetit zum Essen und Trinken verderben; aber mässigen wir den Genuss durch die Kenntniss der Nahrungsstoffe, wie sie uns hier der Verfasser mittheilt, wenngleich uns die Empfindung von ihren Wirkungen längst gesagt hat, was uns die Chemie lehrt. Aber die Aufgabe des Menschen ist eben, den Grund der Empfindung zu entdecken, den Gegenstand der Empfindung zu einem Gegenstand des Wissens zu erheben. Nicht mit Gebet, mit Erkenntniss zu geniessen, ist menschlich. Doch wir können dem Verfasser nicht bis in seine Diätetik und Zergliederung der einzelnen Speisen, Getränke und Gewürze hineinfolgen: empfehlen aber jedem Gelehrten, dem der Mensch mehr ist als das Buch, jedem Künstler, jedem Handwerker, jedem Lehrer, jedem Vater, jeder Hausfrau, dieses Buch als ein unentbehrliches, als ein Buch, welches alle die Bedingungen aufweist, welche zu einer gesunden, ihrem Begriffe entsprechenden, sowohl leiblichen als geistigen Nahrung erfordert werden.

2. System der Rechtsphilosophie von Ludwig Knapp.*

1858.

Der gegenwärtige Streit zwischen dem Spiritualismus und Materialismus wird aus einem falschen Gesichtspunkt betrachtet, wenn man sie sich als absolute Gegensätze vorstellt. Der Materialismus ist so alt und weit verbreitet, wie die Menschheit, so einleuchtend, wie das Licht, so nothwendig, wie Wasser und Brot, so unentbehrlich, so zudringlich und unabweisbar, wie die Luft. Der Spiritualismus ist nichts anderes, als der spiritualistische Materialismus. „Nicht ist alles Fleisch einerlei Fleisch, sondern ein anderes Fleisch ist der Menschen, ein anderes des Viehes. Und es sind himmlische Körper und irdische Körper." Aber gleichwohl ist alles Fleisch, wenn auch nicht einerlei Fleisch, doch immerhin Fleisch, und aller Körper, auch der himmlische, der Gattung nach ebensogut Körper, wie der irdische. Nicht ist also aller Materialismus einerlei Materialismus: sondern ein anderer der, welcher den Geist oder die Seele als ein von dem Körper — versteht sich dem Körper, wie er auf diesem Stand-

* Ernst Martin Christian Ludwig Knapp, Sohn des grossherzogl. hessischen Staatsraths Knapp, wurde am 20. Februar 1821 zu Darmstadt geboren. Nach absolvirtem Gymnasialkurs in seiner Geburtsstadt kam er zuerst an die Universität Giessen, dann nach Heidelberg, wo er im Wintersemester 1840—41 immatriculirt wurde. Seinen Doctorgrad erwarb er an der heimatlichen Universität Giessen, habilitirte sich aber 1848 als Privatdocent für Rechtswissenschaft zu Heidelberg, wo er bis gegen Ende 1857 verblieb. Durch einen Pferdsturz in der Rheinpfalz lebensgefährlich verletzt, starb er am 8. November 1858 in Darmstadt, wo er während der letzten Monate die Pflege im elterlichen Hause genossen hatte. D. H.

punkte bekannt ist und vorgestellt wird — unterschiedenes, ein anderer der, welcher die Seele als ein mit dem Körper identisches Wesen betrachtet; aber gleichwohl ist die Seele, welche sich im Leben logisch vom Leibe unterscheidet, um sich im Tode förmlich, d. i. leiblich, von ihm zu trennen und in himmlische Regionen emporzuschwingen, auch ein materialistisches, nur phantastisch materialistisches Wesen. Selbst der philosophische Geist der Modernen, wie der des Descartes, welcher sein Wesen nur in's Denken setzt, ist ein solches phantastisch und versteckt materielles Wesen, da er, obzwar ein dem Gedanken nach vom Leibe unterschiedenes und unabhängiges, doch zugleich der Erfahrung nach ein „mit dem Leibe innig verbundenes, ja gleichsam vermischtes" Wesen ist. Denn wer kann mit dem Leibe verbinden, was nicht leiblichen oder doch „gleichsam" leiblichen Wesens ist; wer in Zusammenhang bringen, was nicht an und für sich seiner Natur nach zusammengehört; wer Ungereimtes zusammenreimen, wenn nicht anders die Verbindung von Leib und Seele, Körper und Geist ein Ausdruck der reinsten Verrücktheit, ja Tollheit sein soll? Der gegenwärtige Kampf zwischen Spiritualismus und Materialismus ist daher nur der Kampf zwischen dem alten und neuen, d. h. dem himmlischen und dem irdischen, dem phantastischen und dem realistischen, dem gemüthlichen und dem gesetzlichen, dem willkürlichen und dem consequenten, dem versteckten und dem offenen, dem unwissenden und dem bewussten, wissenschaftlichen Materialismus. Es ist hier nicht der Ort, diese paradoxe Behauptung allseitig durchzuführen; es werde daher nur ein flüchtiger Blick in das Gebiet geworfen, dem die vorstehende Schrift angehört.

Der Verfasser derselben gründet das Recht, und zwar in allem Ernste und mit schonungsloser Strenge, auf „den naturwissenschaftlichen Materialismus".

Das Recht, das heilige, hochgeborene, allerdurchlauchtigste Recht auf den pöbelhaften Materialismus gründen — welche Verrücktheit und zugleich welche Frivolität! O ihr Herren und Damen von Gottes Gnaden, ihr geistlichen und weltlichen Herren sammt und sonders, ja selbst auch ihr Handels-, Bürger- und Bauersleute — denn auch ihr habt ja einige, wenn auch nicht

wohlgeborene, doch wohlerworbene Rechte — seht, wie hier euere Rechte in den Koth getreten werden! Aber seht: das ist das saubere Resultat, das die reifste, aber gottlob auch letzte Frucht des modernen Materialismus; denn jetzt hat er den äussersten Grad des Frevels und Unsinns erreicht. Dass er uns Gott und unsere unsterbliche Seele nimmt, das kann man sich wohl noch gefallen lassen: ohne Gott und Seele kann man in diesem zeitlichen Leben auskommen; wir brauchen sie ja so nur als Bürgschaft für ein zukünftiges Leben. Ueberdies sind beide ungewiss, wenigstens bestreitbar. Aber wer uns unser einzig Gewisses und Unbestreitbares, unser *Jus certum* nimmt, unser allertheuerstes, herzallerliebstes Recht an die profane Materie entäussert, der nimmt uns unsere Existenz selbst. Fort also mit dem Frevler an den Galgen oder doch wenigstens an den Pranger!

Mit solchem Zeter-Mordio-Geschrei verkündete ein Artikel der löblichen Augsburger Allgemeinen Zeitung das Erscheinen dieser Schrift und zeigte zugleich als *Corpus delicti* zur Rechtfertigung dieses Geschreis ein Paar aus der Mitte herausgerissene, krassklingende Stellen dem entsetzten Publikum vor. Die Hauptstelle war diese: „Die sittlich zwingenden Affekte bilden das Gewissen, die sittlich zwingenden Handlungen bilden den Rechtszwang, der, gattungsmässig gegliedert, als Staatsgewalt erscheint. Anstatt also das Gewissen als unsichtbares Klopfgespenst, und den Staat unter irgend einem Ideale anzuschauen — wie sie sich von dem Bienenkorb bis zu dem Gottesreich stufen — oder, anmaasslich nichtssagend, ihn mit der naturwissenschaftlich als Erklärungsgrund längst abgelegten Redensart des Organismus abzuthun, fassen wir beide Begriffe an den wirkenden leiblichen Gebilden ihrer concreten Träger und Producenten an und suchen das Gewissen unter den Leistungen der unbewussten und den Staat unter denen der bewussten Muskelerregungen auf. Ja, da es uns erlaubt sein muss, einen spiritualistisch-phantastisch so vielbelecktcn Gegenstand mit den schroffsten Ausdrücken der sinnlichen Erkenntnis zu überstacheln, so dürfen wir sagen, dass die glatten, blassen, weichen, aus strukturlosen Fasern zusammengesetzten, und die

das Herz bildenden Muskeln des vegetativen Systems, indem sie vorherrschend den Affekten dienen (S. 42) vorherrschend die Moral, — und dass die quergestreiften, rothen, in Primitivbündel gefaserten Muskeln des animalen Systems, indem nur sie die Handlungen vermitteln und auch, im Gegensatz der ersten, allein zu Gerichtsfolge, Landsturm u. dgl. verknüpfbar sind, das Recht vollziehen." (S. 156.) Welch' ein querköpfiger roher Materialismus? Wer hat je so was gehört oder gelesen? Was bedarf es mehr als diese eine Stelle, um die Schrift ohne Weiteres dem Henker zu übergeben?

Gleichwohl hat schon im siebenzehnten Jahrhundert — habt Respect! — ein Reichshofrath und ordentlicher Universitätsprofessor, Herr Samuel Strykius*, eine lateinische Schrift von dem Rechte der Sinne, *de jure sensuum*, geschrieben, worin er Alles, was sich im Criminal- und Civilrecht über die Sinne zerstreut und gelegentlich vorfindet, zusammenstellt und erläutert: zuerst die juristische Bedeutung der Sinne im Allgemeinen bespricht, hier die Nothwendigkeit der sinnlichen Erkenntniss, die necessitatem scientiae sensualis, besonders für den Richter hervorhebt, dann die Rechte der einzelnen Sinne, des Auges, des Gehörs, des Getastes, des Geschmacks, des Geruchs abhandelt. Was bedeutet aber das „Recht der Sinne", der „leiblichen Sinne", wie es in einer Notariats-Verordnung des Kaisers Maximilian

* Seinem unlatinisirten Namen nach hiess er Stryk und stammte aus der Mark, wo er 1640 zu Sehloss Lentzen in der Priegnitz als Sohn des dortigen brandenburgisehen Amtmanns geboren wurde. Er besuchte die Schule zu Seehausen und das Gymnasium zu Cölln a. d. Spree [Berlin] und war mit 18 Jahren Student in Wittenberg, dann in Frankfurt a. d. Oder. Hier wurde er 1665 a. o. Professor, drei Jahre später ordn. Prof. d. Rechte, als weleher er bis 1690 mit grossem Lehrerfolg wirkte. Erhielt dann einen Ruf nach Wittenberg, das er 1692 mit Halle a. S. vertausehte. Dort verblieb er, immer im Geiste edler Humanität wirkend, bis zu seinem Tode a. 23. Juli 1710. Die oben im Texte erwähnte Dissertation gehört einer Sammlung von zehn solehen an, die 1665 zu Frankf. a. O. veröffentlicht wurden. Der hoehverdiente und hochangesehene Mann hat namentlieh dem Unwesen der Hexenprozesse besonders eifrig entgegenzuwirken gesucht. D. H.

heisst, anders, als die Sinnlichkeit und Leiblichkeit des Rechtes? Denn wenn z. B. Geschmack und Geruch vor Gericht die Echtheit oder Unechtheit, die Identität oder Verschiedenheit eines Weines, eines Balsams oder sonst eines kostbaren Stoffes bezeugen und so den Streit zwischen Mein und Dein entscheiden: was sagen sie anders aus, als dass es nicht nur überhaupt dingliche, sondern selbst auch schmeck- und riechbare Rechte giebt? Ist aber nicht damit zugleich ausgesprochen und juristisch bewiesen, dass das Subject des Rechts, das berechtigte Wesen, zwar allerdings ein wollendes und wissendes, aber wesentlich zugleich auch fühlendes, sehendes, schmeckendes, kurz sinnliches, leibliches, materielles Wesen ist?

„Ich will, also habe ich", *Volo ergo habeo* (Gundling: Von Erlang. des Eigenth. ohne Berührung und körp. Bewahr.), Aber ich habe nur, weil dieser mein Wille schon das anticipirte Haben ist; weil ich mit dem Willen, in Gedanken schon voraus in Händen habe, was ich nachher wirklich, leiblich in Händen habe oder haben kann. Wo kein körperliches Habenkönnen, ist auch kein rechtliches Habenwollen, sonst könnte ich auch das Eigenthumsrecht von Sonne, Mond und Sternen beanspruchen. „Was an körperlichem Besitz abgeht, ergänzt der Wille, die Absicht, der Geist"; aber nur weil umgekehrt, was dem gewollten oder geistigen Besitz mangelt, der körperliche ergänzt. So ergänzt auch der Galgen in der Vorstellung, was demselben in der Wirklichkeit fehlt — nämlich das Dasein an jedem Orte; aber dennoch vertritt dieser ideale Galgen nur die Stelle des materiellen; ausserdem wäre es widersinnig und widerrechtlich, den Dieb anders als in der blossen Furcht und Idee des Galgens zu hängen. Kurz, das blosse Wollen und Denken reicht nicht hin zur Begründung des Rechts, auch nicht des Eigenthumsrechtes oder Besitzes. *Animo et corpore possessio acquiritur*, heisst es nach dem Römischen Recht im „Rechte der Sinne" (*de effectu tactus in civil.*). Und im Naturrechte heisst es schon seit Christ. Thomasius, dem jüngern Zeitgenossen und Geistesverwandten vom Verfasser des Sinnenrechts, wenn auch nicht mit derselben Bestimmtheit ausgesprochen, wie bei Kant: „Das Recht ist mit der Befugniss

zu zwingen verbunden". Dieser Satz sagt aber nichts anderes aus als: das Recht ist nicht nur mit dem Wollen und der Intelligenz, sondern auch mit dem Corpus, mit dem Leibe, in nothwendiger und wesentlicher Verbindung zu denken; das Recht ist das Recht, nicht durch Worte und Gründe, durch Beweise von Intelligenz und gutem Willen, sondern durch physische Gewalt sich geltend zu machen, d. h. das Zwangsrecht ist der handgreifliche Beweis von der groben Materialität und Körperlichkeit des Rechts: Zwangsrecht ist Faustrecht — nur mit dem Unterschied von dem gewöhnlich so genannten geschichtlichen Faustrecht,* dass hier die Faust das Recht, dort aber das Recht die Faust macht. Was ist aber die Faust, womit der Mensch seine Zwangsrechte geltend macht, selbst das *Jus gladii*, das Recht über Leben und Tod handhabt, ohne Muskeln? Worin bestcht also das Verbrechen unseres Verfassers? Nur darin, dass er an die Stelle der populären Faust den anatomischen Muskel, d. h. an die Stelle des populären und empirischen Materialismus des positiven Rechts den unpopulären, naturwissenschaftlichen, an die Stelle des im Begriffe des Zwangsrechts versteckten, heimtückischen Materialismus des Naturrechts den bewussten freimüthigen Materialismus gesetzt hat. Wenn man freilich die angeführte Stelle so für sich liest, wie sie der löbliche Recensent perfider Weise hinstellt, losgerissen von den vorausgegangenen, höchst beachtungswerthen physiologisch-psychologischen Erörterungen des Verfassers, wo es z. B. von der Muskelthätigkeit heisst: „Jede geistige Mittheilung und Bethätigung ist, in der bewussten wie unbewussten Form, an die Muskelfaser geknüpft, ohne deren Zusammenziehung es keinen Blick der Liebe, kein Bruderwort der Freundschaft, kein Werk der Kunst und der Wissenschaft giebt" (S. 63), so erscheint diese unmittelbare Verbindung des Gewissens und des Rechts mit dem Muskel als der Ausdruck eines krassen, ja fast verrückten Materialismus. So erschien sie auch mir, dem Schreiber dieses, und da der Mensch immer gleich vom Einzelnen auf das Allgemeine, vom Theil auf das Ganze schliesst, so vcrurtheilte

* Vergl. Anselm v. Feuerbach: Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts. Bd. II, 111.

ich kurzweg auf den Eindruck dieser Stelle hin die Schrift, ohne sie noch zu Gesichte bekommen zu haben. Als ich aber zufälliger Weise gerade einige Tage nach jenem Zeter-Mordio-Geschrei die Schrift von meinem Buchhändler zugeschickt erhalten hatte, und nun nicht nur die einzelne losgerissene Stelle, sondern das Ganze von Anfang an durchlas, wie bat ich noch während des Lesens den Verfasser um Verzeihung wegen des Unrechts, das ich in meinem Geiste ihm angethan hatte! Wie war ich erstaunt über die Besonnenheit, die Gründlichkeit, die Schärfe, die Originalität, den leider nur in einer zu abstrakten und schwerverständlichen Sprache niedergelegten Gedanken- und Bilderreichthum des Verfassers; aber auch wie erstaunt über das Elend des deutschen Spiritualismus, welcher bedeutungsvolle Werke dadurch zu widerlegen glaubt, dass er sie entweder ignorirt oder bei dem allgemeinen Publikum verschreit.

3. Dr. Friedrich Wilhelm Heidenreich,

praktischer Arzt, geboren d. 2. September 1798, gestorben 6. December 1857 zu Ansbach.*

1858

Obwohl die heilige Schrift mit klaren Worten sagt: „der Arbeiter ist seines Lohnes werth", so steht doch die Praxis unserer, der Theorie nach so exakt christlichen Staaten oft genug im schreiendsten Widerspruch mit diesem Bibelspruch — freilich wohl nur aus dem orthodoxen Grunde, weil dieser Ausspruch, wie die inspirationsgläubigen Theologon selbst ausdrücklich bemerken, nicht dem heiligen Geiste, sondern nur dem gesunden d. h. gemeinen Menschenverstand seinen Ursprung verdankt, der christliche Staat aber dem communen Rechtsbewusstsein widersprechen, das *Credo quia absurdum* in ein *Volo quia absurdum* verwandeln muss. Was aber der Staat dem Menschen versagt, das gewähre ihm die Wissenschaft, die freie selbständige Wissenschaft, und kann sie auch nicht mehr dem Lebenden den Lohn geben, dessen er werth, so gebe sie wenigstens dem Todten die ihm gebührende Ehre. Möge es daher „das Jahrhundert" einem seiner Leser verstatten, in seinen Räumen den

* Dort war er seit 1824 ansässig gewesen. Geboren war er zu Rostall in Mittelfranken, hatte seine medicinischen Studien in Würzburg gemacht, späterhin zu weiterer Ausbildung sich auch in Berlin aufgehalten. Ausser seinen im obigen Artikel erwähnten Hauptschriften dürfte sein 1834 in Berlin erschienener Bericht über Caspar Hausers Verwundung, Krankheit und Leichenöffnung seitens der Geschichtsforscher Beachtung verdienen. Heidenreich war überdies fleissiger Mitarbeiter an den vornehmsten Fachzeitschriften, darunter viele Jahre hindurch an Canstatts Jahresbericht, mit hochangesehenen Referaten betheiligt. D. H.

Manen eines solchen unbelohnten, obgleich rastlosen Arbeiters im Dienste der leidenden Menschheit und Wissenschaft ein kleines Denkmal zu setzen — ein Denkmal, das zwar der Ausdruck inniger Freundschaft ist, aber einer Freundschaft, die weiss, dass sie den Freund nur ehrt, wenn sie ihn in seinem Geiste und Sinne ehrt und daher von allem blos Persönlichen absieht, nur hervorhebt, was vom Freunde nicht dem Freunde allein, sondern der Menschheit überhaupt angehört. Zwar bedarf derselbe keines Denkmals von fremder Hand, denn er hat sich selbst genug Denkmale in seinen Schriften gesetzt. Aber da die Aufgabe seines Lebens, die Heilkunst, auch die wesentliche Aufgabe seiner schriftstellerischen Thätigkeit war, da er bei aller Vielseitigkeit seines Wesens und Wissens Alles, was er schrieb und trieb, auf die Medicin als seinen Endzweck bezog, so ist sein Name nur dem ärztlichen Publikum ehrenvoll bekannt. Und doch verdient Heidenreich jedem Freunde der Naturwissenschaft bekannt zu werden; denn so sehr er nur für seinen ärztlichen Beruf lebte und dachte, so sehr er Arzt mit Leib und Seele war, geborener, nicht nur gemachter Arzt, Arzt nicht nur von Kopf, sondern auch vom Herzen, aus und mit inniger Theilnahme an der leidenden Menschheit: so war doch seine medicinische Richtung selbst eine universelle, und zwar nicht insofern, als sich sein Wissen, (wenn auch nicht, was sich von selbst versteht, seine technische Fertigkeit) über alle Zweige der Medicin erstreckte, sondern deswegen, weil die Vereinigung der Physik und Medicin, die Beziehung und Anwendung der allgemeinen Naturlehre auf die Heilkunst, mit einem Worte: die medicinische oder therapeutische Physik — eine neue, noch im Werden begriffene Wissenschaft — der wesentliche und charakteristische Gegenstand seines Geistes war.

„Längst", sagt Heidenreich (Elem. d. therap. Phys. S. 6.), „kennt man den Druck der Luft, die Temperatur und Feuchtigkeitssättigung der Atmosphäre, man berechnet die Erzeugung und Consumtion von Sauerstoffgas in einer gegebenen Gegend, man kennt die geognostische Formation, Elevation u. s. w., lauter Dinge, die überall und zu jeder Zeit uns umgeben — und wie wenig sind solche Verhältnisse, die Elemente unseres Lebens,

unser *pabulum vitae* (Lebensfutter) zur und für die Therapie benutzt! Wie viel liesse sich durch Regulirung der Temperatur der uns zunächst umgebenden Atmosphäre, durch Vermehrung, Verminderung des Luftdrucks, durch Herstellung oder Ableitung der Elektricität, durch künstliches Klima, für unsere Kranken leisten, und wie wenig ist geleistet und geschehen, so dass wir kaum Rudimente, Versuche, Andeutungen kennen! Dennoch scheint die Zeit gekommen, dass die physikalischen Momente, welche die erste Hälfte des Jahrhunderts gefunden und entwickelt hat, um dessen Mitte und in der zweiten Hälfte nach und nach zu therapeutischer Bedeutung und Wirksamkeit gelangen. Es wird die Zeit nicht mehr ferne liegen, in welcher eine ihrer selbst bewusste physikalische Therapie eine grosse Rolle in der Heilkunst übernehemen wird. . . Dazu beizutragen, dieses Bewusstsein zu erwecken, die Nothwendigkeit einer physikalischen Therapie darzuthun und ihre Möglichkeit aus den vorhandenen Rudimenten zu beweisen", ist die Aufgabe seines Lebens und Denkens, die Aufgabe seiner interessantesten und bedeutungsvollsten Schriften gewesen. Diese sind seine „Elemente einer medicinischen Physik. Erstes Heft: Das Leben der unorganischen Natur", Leipzig, O. Wigand, 1843; ferner: „Die physiologische Induktion, ein Beitrag zur medicinischen und Nerven-Physik", Ansbach, Gummi, 1846; endlich die so eben angeführten „Elemente der Therapeutischen Physik", Leipzig, O. Wigand, 1854 — die Krone seiner Schriften, ebenso lehrreich dem Inhalt, als geistreich der Form nach.

Einheit des Menschen mit der Natur, Einheit der Natur mit sich selbst bei aller Verschiedenartigkeit ihrer Wirkungen und Erscheinungen — diese Idee, „die Idee von der Einheit alles Lebens", ist es, die Heidenreich beseelte, in seinen medicinischen und naturwissenschaftlichen Anschauungen und Bestrebungen leitete und bestimmte. Erfüllt von diesem Gedanken, konnte er die bisherige oder vielmehr damalige, die Natur in eine Menge besonderer, noch dazu grossentheils erdichteter Stoffe und Kräfte zersplitternde Physik nicht ohne

Weiteres zum Besten der Therapie verwenden; er musste selbst erst in ein therapeutisches, ein kritisches Verhältniss zu ihr treten. Dies geschieht in seinen Elementen der medicinischen Physik; sie enthalten eine „positive Kritik der bisherigen Naturwissenschaft" — eine positive, weil er die Physik nicht nur „von der sie noch belastenden Menge selbstgeschaffener, hypothetischer Stoffe und Kräfte zu befreien", sondern zugleich auch, vollständig mächtig des reichen thatsächlichen Stoffes, eine wirkliche Anschauung „von der Natur der Dinge in ihrer Einheit und Wahrheit" zu geben sucht. Und er findet diese Einheit der verschiedenen Naturerscheinungen oder Naturkräfte, namentlich der Elektricität, des Magnetismus, der chemischen Verwandtschaft, der Krystallisation, der Schwere selbst, in Licht und Wärme. „Fort mit der Attraction und Repulsion als eigenen für sich bestehenden Kräften! Der Physiker nimmt nur besondere Kräfte an, wo er sich nicht anders zu helfen weiss." Wärme, als das Alles Ausdehnende, Auflösende, Schmelzende, Verflüchtigende, ist das „generalisirende Princip der Natur", ist Repulsion; sie hält die Atome, wie die Körper auseinander. Licht ist die Ursache ihres Zusammentretens, Licht ist Attraction, Licht ist „kosmisches Individualisirungsprincip". Aber Licht und Wärme, jenes die Ursache des Magnetismus, diese die Ursache der Elektricität, sind von einander unabsonderlich, wenn sie gleich nicht immer zugleich erscheinen; sie verhalten sich zu einander, rufen sich gegenseitig hervor, wie Action und Reaction — Licht ist Reaction gegen die Wärme, Wärme gegen das Licht" — aber beide reduciren sich auf Schwingungen des Aethers und bestätigen so auf eine ebenso den Kopf erleuchtende wie das Herz erwärmende Weise die „Idee von der Einheit im Leben der Natur".

Mit demselben Lichte und derselben Wärme, womit der Verfasser der Elemente einer medicinischen Physik, die Einheit der unorganischen Natur hervorhebt, erfasst und beleuchtet er auch die erhabenste Idee und Errungenschaft der neuesten Zeit, die Idee von der Einheit der organischen und unorganischen Natur. „Lange plagte man sich", sagt er z. B. in einem kurzen Vortrag über die Bedeutung der medicinischen Physik (Ansb.

1846), und quält sich zum Theil noch immerfort, die Verhältnisse der Lebenskraft zu verschiedenen dynamischen, chemischen, mechanischen Processen des Organismus aufzusuchen und festzustellen, und sonst verdienstliche und geistreiche Werke scheitern im eitlen Kampf des Vitalismus (d. h. der Lehre von einer besondern Lebenskraft) mit dem Chemismus und Mechanismus. Wollte man sich aber zu der Ansicht erheben, dass alles Leben nur ein Einziges, nur Eines sei, nur auf den verschiedenen Stufen seines Erscheinens einmal chemisch, ein andermal mechanisch und noch ein andermal dynamisch sich offenbare, so würde es anders und hoffentlich besser stehen um unsere Physiologie; man würde erkennen, dass die Digestion ein Akt des organischen Chemismus, die Bewegung unserer Gelenke, unser Kauen und Beissen ein Mechanismus, die Perception durch die Sinnesorgane eine dynamische Erscheinung sei, man würde einsehen, dass hier eben gerade so und nicht anders das Leben sich offenbare und sich nicht ferner mit vitalischen Theorien und Vermittlungen plagen." Doch „bald wird die Zeit kommen", sagt er (Therap. Phys. S. 12), „in welcher fast die ganze Physiologie in einer Physik und Chemie des organischen Lebens aufgehen, für das bisher sog. Specifische oder Vitale aber nur sehr wenig mehr übrig bleiben wird, und Pathologie und Therapie nachfolgen müssen, so dass eine therapeutische Physik und Chemie so ziemlich den ganzen Heilapparat ausmachen wird". In Folge dieser Ansicht und Ueberzeugung bestand denn auch die theoretische oder rein naturwissenschaftliche Thätigkeit Heidenreichs hauptsächlich darin, zu beweisen, dass es kein besonderes Lebens- oder Nervenprinzip gebe, dass das Wesen der Nerventhätigkeit wie das der sogenannten Imponderabilien auf Oscillationen, Schwingungen, Wellenbewegungen beruhe, dass überhaupt in der organischen Natur dieselben Gesetze wie in der unorganischen gelten und wirken. „Das Schwingen einer Glocke erscheint dem Ohr als Ton, dem Auge als Bewegung, dem Gefühl als Erzittern, und gerade so können Oscillationen überhaupt einmal als Licht, Wärme, Magnetismus, Elektricität erscheinen, ein anderes Mal das Wesen der Nervenaction ausmachen." (Die physiol. Induct. S. 20.) Er bleibt aber nicht bei dieser Identität

der Nerventhätigkeit mit den Schwingungen der Imponderabilien im Allgemeinen stehen; er sucht zu beweisen, dass es ebensogut eine Nerveninterferenz giebt, wie eine Interferenz der Lichtstrahlen, der Schallwellen; er findet wenigstens für die physiologische Thatsache, dass durch heftige mechanische Bewegung oder durch den blossen Willen ein Schmerz unterdrückt oder doch gemildert, umgekehrt durch Schmerz krankhafte Bewegung, also Empfindung durch Bewegung, Bewegung durch Empfindung aufgehoben wird, eine genügende Erklärung nur in einer „wahren neurologischen Interferenz". Ja, er glaubt selbst die von der Elektricität und dem Magnetismus geltenden Gesetze der Vertheilung und Induction — welches Wort jedoch Heidenreich in einem engeren Sinne nimmt als es gewöhnlich genommen wird — auf die Nervenphysik „übertragen" und folglich behaupten zu dürfen: „es verhalte sich die Wirkung der Nerven auf Nerven, wie Vertheilung (d. h. wie Erregung der Elektricität durch Elektricität, des Magnetismus durch Magnetismus), die Wirkung der Nerven auf andere Gebilde (vorerst die Muskeln) und die Rückwirkung anderer Gebilde (namentlich des Bluts) auf die Nerven, wie Induction" d. h. wie Erregung des Magnetismus durch Elektricität oder der Elektricität durch Magnetismus. Damit will er aber keineswegs behaupten, dass die physiologische Induction genau auf dieselbe Art und Weise, wie die physikalische geschehe, (denn „die Identität der Gesetze der organischen und unorganischen Natur ist noch keineswegs eine Identität der Erscheinungen", S. 82), wohl aber, dass sie auf analoge Weise nach dem Gesetze der physikalischen Induction geschehe. Und von der Induction in diesem den Unterschied der Erscheinungs- oder Wirkungsweise nicht ausschliessenden Sinn nimmt er mit Recht keinen Anstand zu behaupten, dass sie selbst auch für die psychische Sphäre des Lebens gelte" S. 98 — ein Satz, der den Verfasser am Schlusse seiner Schrift über die physiologische Induction auf das peinliche Kapitel von der menschlichen Freiheit bringt und zu dem ebenso wichtigen wie richtigen Ausspruch veranlasst, dass sich zwischen dem Spontanen, Willkürlichen und Unwillkürlichen im Menschen ebensowenig eine Grenze

angeben lasse, als zwischen dem Hirn (dem Organ der spontanen, willkürlichen) und dem Rückenmark (dem Organ der excitirten, d. h. nur auf Reiz erfolgenden Bewegungen). „Die Rückenmarksstränge verlaufen im Gehirn, das Gehirn setzt sich in das Rückenmark fort: eine definitive Grenze setzt hier nur die Guillotine oder das Henkerbeil."

Heidenreich hat aber diese seine Ansichten und Beweise von der Einheit des organischen und unorganischen Lebens nicht etwa nur auf die bereits vorhandenen, von Anderen gemachten Entdeckungen und Erfahrungen, sondern auch auf eigene, selbständige Versuche und Beobachtungen gegründet — so denn auch seine ebenerwähnten Ansichten von der physiologischen Induction. Wir sehen jedoch hier von diesen und anderen Versuchen ab, beschränken uns nur auf ein, aber ihn besonders charakterisirendes, von ihm selbst oft und angelegentlichst besprochenes und wiederholtes Experiment. Es bestand dieses darin, dass er, zuerst um zu erfahren, ob, dann, um zu beweisen, dass, wie die thierische oder organische und unorganische Elektricität die nämliche, so auch der Magnetismus, d. h. der mineralische, nicht der sog. thierische Magnetismus, derselbe im Organischen und Unorganischen sei: dass er also zu diesem Zwecke mit Drahtspiralen, die mit Seide umsponnen und zu Leitern des elektrischen Stroms gemacht waren, seine Finger, Hände und Arme magnetisch machte, so dass sie die Pole eines freihängenden Magnetstabes je nach der eigenen erhaltenen Polarität anzogen oder abstiessen, ja durch Vervielfältigung dieser Spiralen seine beiden Arme mit Händen und Fingern „in einen lebendigen, organischen Hufeisenmagnet verwandelte, so dass die eine Hand den Nord-, die andere den Südpol anzog". Man hat nun zwar die Richtigkeit dieses Versuchs und des daraus gezogenen Schlusses bezweifelt, man hat die Einwirkung auf den Magnetstab oder die Magnetnadel nur auf Rechnung der Inductionsspirale setzen wollen; aber Heidenreich war ein viel zu umsichtiger und vielseitiger Beobachter und Experimentator, als dass er die Einwürfe seiner Gegner nicht selbst schon während seiner Versuche

sich gemacht hätte. Er hat nicht nur den Einfluss der Spirale auf den Magnet in Anschlag gebracht, sondern auch den genauesten Messungen unterworfen, aber gerade dadurch gefunden, dass dieser Einfluss fast um das Doppelte geringer war, wenn die Spirale allein für sich dem Magnete genähert wurde, als wenn der Finger oder die Hand in ihr stak, diese Glieder also nothwendig selbst magnetisch sein mussten. Man sehe hierüber seine Physiol. Induct. S. 12 und Therap. Phys. S. 120. So lange man daher keine neuen stichhaltigeren Einwendungen vorzubringen weiss, so lange wollen wir uns nicht durch gelehrten Dünkel und Neid abhalten lassen, Heidenreich die Ehre der Entdeckung des Inductions-Magnetismus am menschlichen Körper zuzuschreiben. Er hat um so mehr Ansprüche auf diese Entdeckung, je mehr er von Natur und Charakter zu derselben berufen und befähigt war; denn wer sollte mehr berufen sein, den Magnetismus dem Menschen zu induciren, als wer selbst durch eine besondere Inclination zum Magnetismus sich hingezogen fühlt? Wer befähigter sein, die physische Identität des unorganischen und organischen, also auch menschlichen, Magnetismus zu erkennen, als wer im Magnetismus selbst das Urbild seines moralischen Wesens erblickt? „Der Magnetismus", sagt Heidenreich, „wird jedesmal kurz abgethan. Nicht aus Mangel innerer, tiefer Bedeutung"; „da er aber in seiner Ruhe und Beharrlichkeit, in seiner stillen Wirkung, z. B. der Erdmagnetismus, nicht mit Blitz und Donner dreinschlägt, wie die Elektricität, höchstens in stillen Nächten mit strahlendem Licht erglänzt, so mag es ihm leicht ergehen, wie manchem ausgezeichneten Manne, der, seiner inneren Bedeutung sich bewusst, nicht viel Wesens von sich machen mag — dass er übersehen wird." (Therap. Phys. S. 94.) In diesem Schicksal und Wesen des Magnetismus hat er sein eigenes Schicksal und Wesen gezeichnet. Er machte so wenig Wesens von sich, trug so wenig seinen inneren Wert und Gehalt zur Schau, war stets so sehr versunken in die Gegenstände seiner Beschäftigung, dass es kein Wunder ist, wenn ein solcher Mann, der überdies auch darin dem Magneten glich, dass er nicht den Mantel nach dem Winde hing, sondern stets in derselben Richtung beharrte, coercitiv, stahlfest in seiner

Gesinnung, freidenkend in Religion und Politik, rücksichtslos im Ausdruck seiner Ueberzeugung war, wie sein Schriftchen über das Princip der Medicinal-Reform 1850 beweist, trotz seiner vielen Verdienste, trotz seiner interessanten Versuche und Erfindungen, so z. B. seines elektromagnetischen Apparates mit gleichlaufenden Inductionsströmen zweiter Ordnung, trotz seiner medicinischen Leistungen im Leben und in der Litteratur, trotz seiner zuerst unternommenen und wohlgelungenen chirurgischen Operationen, wie z. B. der subcutanen Blepharotomie, trotz selbst seiner persönlichen Opfer für das öffentliche Wohl, — beim ersten und zweiten Ausbruch der Cholera in Bayern — ebensowohl vom Staate, als von unseren Akademien und Universitäten übersehen worden ist. Schmerzlich war ihm dieses Schicksal, aber nicht aus gekränktem Ehrgeiz, sondern nur aus dem naturwissenschaftlichen Grunde, weil es ihn in der Befriedigung seines rastlosen Erfindungstriebs hemmte, bei seinen Versuchen und Experimenten lediglich auf seine eigenen Mittel und Kräfte beschränkte. Beklagte er doch auf seinem Sterbebette selbst seinen frühzeitigen Tod hauptsächlich nur deswegen, weil er ihm nicht verstatte, seine Beschreibung eines neuen, von ihm ausgedachten electromagnetischen Wasserzersetzungs-Apparates zu vollenden. So vollkommen eins war in der Person dieses Mannes der Mensch und der medicinische Physiker, dass er noch mit seinem letzten Schmerze und Hauche die Idee von der Einheit des unorganischen und organischen Lebens bestätigte!

4. Das Geheimniss des Opfers

oder

Der Mensch ist, was er isst.*

1862.

Der Mensch ist, was er isst. „Welch ein scurriler Ausspruch der modernen sensualistischen Afterweisheit!" Gleichwohl hat diesen scurrilen Gedanken schon das ehrwürdige Alterthum, selbst schon „der Vater der griechischen Dichtkunst" ausgesprochen, wenn er Völker nur nach ihrer sie von anderen

* Der Satz: der Mensch ist, was er isst, von mir in der Anzeige von Moleschotts „Lehre der Nahrungsmittel für das Volk" 1850 ausgesprochen, ist der einzige Satz, der von meinen bekanntlich längst „verschollenen" Schriften noch heute gewissen Leuten in den Ohren klingt, aber nur als ein die Ehre der deutschen Philosophie und Cultur verletzender Missklang. Gerade dieser Uebelklang hat mich aber in so guten Humor versetzt, dass ich es nicht unterlassen konnte, dieses famose Wortspiel zum Thema einer eigenen Abhandlung zu machen. Da aber der Hauptvorwurf meiner Schriften die Lösung des Räthsels der Religion ist, da ich alle anderen Räthsel des menschlichen Geistes nur in der Beziehung auf die Religion, nur auf Grund oder Veranlassung derselben betrachte, zugleich aber bekanntlich ein ganz schrecklicher Materialist bin, so sehr in den Stoff in seiner rohesten Form versenkt, dass ich nicht einmal mehr weiss, dass der Mensch nicht nur isst, sondern auch trinkt, was sich nicht auf Ist reimt; so habe ich auch sogleich einen Gegenstand der Gastrologie (Lehre vom Magen, vom Gaumen) zu einem Gegenstand der Theologie, freilich damit auch umgekehrt einen Gegenstand der Theologie zu einem Gegenstand der Gastrologie gemacht; schmeichle mir aber eben deswegen mit der Hoffnung, zu der noch immer streitigen Frage: was ist denn der wahre Sinn des Speise- und Trankopfers? einen zwar kurzen, aber entscheidenden Beitrag geliefert zu haben.

Völkern unterscheidenden Nahrung benennt. So nennt Homer in der Ilias einen Scythischen Nomadenstamm, die Hippomolgen, Glaktophagen, d. h. Milchesser, obgleich schon der Name Hippomolg selbst einen Rossemelker, Rossmilchtrinker bedeutet; so nennt er in der Odyssee ein Volk, zu dem Odysseus auf seinen Irrfahrten gekommen, Lotosesser. Ebendaselbst spricht er von Menschen, welche „nichts vom Meere wissen und keine mit Salz vermischte Speise geniessen", und bezeichnet die un- oder übermenschliche Rohheit des Kyklopen Polyphem damit, dass er ihn als einen Menschenfresser schildert und ausdrücklich auch Menschenfresser, Androphag, nennt.

Wie Homer, so bezeichnen auch die griechischen Geographen und Geschichtschreiber Völker nur nach ihren vorzüglichsten oder auffallenden Nahrungsmitteln und reden demgemäss von Ichthyophagen, Fischessern, Chelonophagen, Schildkrötenessern, Akridophagen, Heuschreckenessern, Struthophagen, Straussessern, Rhizophagen, Wurzelessern, Hylo- und Spermatophagen, Holz- und Samenessern, d. h. Menschen, welche von den Früchten und zarten Zweigen wilder Bäume leben; Agriophagen, Wildessern, d. h. solchen, die hauptsächlich (nach Plinius) vom Fleische der Panther und Löwen sich nähren; Pamphagen, Allesessern; Ophiophagen, Schlangenessern, wie nach Pomponius Mela die Panchäer; Artophagen, Brotessern, wie nach Athenäus die Aegypter wegen ihrer Mässigkeit hiessen; Anthropophagen, Menschenfressern.

Homer benennt aber nicht nur Völker nach ihrer Speise: er macht selbst die Nahrung zu einem charakteristischen Beiwort und Merkmal des Menschen im Allgemeinen. Er nennt den Menschen den Getreide oder Brot Essenden, entweder in ein Wort zusammengefasst: Sitophag, oder getrennt: „die auf der Erde Brot essenden Menschen", „die Frucht der Erde" oder „das Korn der Demeter essenden sterblichen Menschen". Ja, Homer setzt selbst in den Unterschied der Speisen den Unterschied der Götter und Menschen. Dem Odysseus wird bei der Göttin Kalypso vorgesetzt: „allerlei Nahrung, dass er äss' und tränke, was sterbliche Menschen geniessen"; ihr selbst aber „reichten die Mägd' Ambrosia dar und Nektar". In der Ilias

heisst es ausdrücklich: „nicht essen die Götter Brot, noch trinken sie funkelnden Wein, deswegen haben sie kein Blut und heissen Unsterbliche". Sie essen Ambrosia; Ambrosia aber bedeutet nach den Alten unsterbliche Speise, nach den Neueren ist es ein Substantiv und bedeutet schlechtweg Unsterblichkeit. Gott ist was er isst. Er isst Ambrosia; d. h. Unsterblichkeit oder unsterbliche Speise: also ist er ein Unsterblicher, ein Gott; der Mensch dagegen isst Brot, isst Früchte der Erde, also Irdisches, Nicht-Ambrosisches, Sterbliches: also ist er ein Mensch, ein Sterblicher".[1]

Wie die Speise, so das Wesen, wie das Wesen, so die Speise. Jeder isst nur was seiner Individualität oder Natur, seinem Alter, seinem Geschlecht, seinem Stand und Beruf, seiner Würde gemäss ist. Das ist „keine Kost für Menschen, sondern bloss für Säue", „keine Kost für Herrn, sondern bloss für Bauernknechte". Ihr seid „Eselfresser" oder „Kazenfresser" — diese Vorwürfe, welche sich die Bürger benachbarter Städte in Deutschland machten, galten für so beleidigend, dass es darüber zu blutigen Händeln kam, wie Michaelis in seinem Mosaischen Recht bei Gelegenheit der jüdischen Speisegesetze bemerkt. „Schweinefleischfresser" nannten nach Eisenmenger die Juden die Christen, um damit ihre Verachtung gegen diese auszudrücken. Schweine nennt Philostrat im Leben des Apollonios die Arcader, weil sie Schweinekost, nämlich Eicheln assen. Balanephagen, Eichelesser, hiessen sie daher bei den Griechen, zur Bezeichnung ihrer Wildheit und Rohheit; denn in die Vertauschung der Eichel mit dem Korn setzten die Alten die Vertauschung des rohen Lebens mit dem gebildeten, und verehrten deshalb die Urheber dieser wohlthätigen Veränderung als göttliche Wesen. Selbst die trocknen Chinesen „spendeten sonst", nach den Bemerkungen eines Scholiasten zu Confucius' Werken, „von Allem, was sie genassen, einen kleinen Theil zur Ehre dessen, der die Menschen zuerst an edlere Nahrung gewöhnte".

Von der Gerste, woraus einst ihre hauptsächliche Nahrung bestand, hiessen bei den Römern nach Plinius die Gladiatoren die Gerstigen oder Gerstegefütterten; von der *Saturei* oder dem Wurstkraut, welches die armen Bürger und Bauern

zu ihrer Mahlzeit genassen, hiessen diese bei den Griechen die Wurstkrautesser, Thymbrophagen; von dem Lorbeer, dessen Genuss das Alterthum begeisternde Wirkungen zuschrieb, die Seher und Dichter Lorbeeresser, Daphnephagen. „Du riechst" oder vielmehr „du stinkst nach Knoblauch" — dieses von der Zukost der römischen Bauern, Soldaten und Schiffer stammende Compliment bedeutet in der Comödie des gemeinen Lebens dasselbe, was in der höheren Poesie das Horazische „ich hasse den Pöbel und halte ihn fern". Die Inder unterscheiden in den Bhagavadgita nach den drei Qualitäten der Wahrheit oder Wesentlichkeit der Leidenschaft und der Finsterniss drei Klassen von Menschen und ebenso drei diesen verschiedenen Klassen entsprechenden Sorten von Speisen. Die schmackhaften, milden, Gesundheit, Stärke, Heiterkeit fördernden Speisen sind den wahren Menschen angenehm, die scharfen, saueren, salzigen, hitzigen den leidenschaftlichen, die geschmackwidrigen, ekelhaften, übelriechenden Speisen den finstcren. Kurz, jede Klasse ist, was sie ihrer wesentlichen Eigenschaft nach isst und umgekehrt.

Doch was sind menschliche Zeugnisse, noch dazu so wenige, wenngleich leicht zu vervielfältigende, gegen die Autorität der Götter? Die Götter sind, was sie sind, weil sie Ambrosia und Nektar — die flüssige Ambrosia oder Ambrosia als Getränke gedacht — geniessen. Nektar und Ambrosia sind aber gleichwohl nur die Speise der Götter, wo sie unter sich, nicht wo sie unter Menschen sind; nur im Olymp oder Himmel der Phantasie, der Dichtkunst, nicht auf dem irdischen Boden der Religion, wo sie ihre Tempel, ihre wahre Wohnung und Heimat haben; nur im trügerischen Nebel der Theologie, aber nicht da, wo sie sich im Lichte des wirklichen Lebens zeigen und als unverkennbare Erscheinungen der Anthropologie erweisen.

„Wer durchwanderte gern", sagt Hermes zur Kalypso nach seiner Luft- und Seefahrt, „der unermesslichen Salzflut Wüste, so fern von Städten der Sterblichen, welche den Göttern heilige Opfer weihen und erlesene Festhekatomben?" Und der Phäakenkönig Alkinoos sagt: „Immer von Alters her erscheinen ja sichtbare" — oder: sichtbar, offenbar, leibhaftig — „Götter

uns, wenn wir sie ehren mit heiligen Festhekatomben", eine Aeusserung, die allerdings zunächst nur einen „Vorzug der Phäaken als eines den Göttern nahe verwandten Volks" ausdrückt, aber doch allgemeine Bedeutung hat, indem fast jedes Volk seinen Gott zu seinem Stammvater macht, die Religion überhaupt sich auf die Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern gründet. Der Vorzug der Phäaken ist daher ein Vorzug, dessen jedes Volk, jeder Mensch theilhaft werden kann, wenn er nur seine Gottesverwandtschaft durch entsprechende Gesinnung und Handlung bekräftigt; denn die Götter beehren natürlich nur den mit ihrer persönlichen oder leiblichen Gegenwart, dem sie stets geistig gegenwärtig sind. Weil aber zu allen Zeiten die Gegenwart, die Wirklichkeit, gottlos und ungläubig ist, gleich wohl dem Menschen nur für wahr gilt, was wirklich ist, so verlegt er in der Poesie, in der Phantasie überhaupt, die wahre Religion, folglich auch den wahren Sinn und Erfolg der Opfer, in entfernte Zeiten oder Räume. So sind bei Homer die untadeligen Aethioper, an deren Opferfestmahlen die Götter sich persönlich betheiligen, die äussersten, d. i. entferntesten Menschen, der eine Theil wohnhaft, wo die Sonne auf-, der andere, wo sie untergeht, also die „östlichsten und westlichsten aller Menschen". Aber gerade in dieser räumlichen Entfernung treten die Götter in unmittelbare, in nächste Nähe mit dem Menschen, um uns zu zeigen, wie weit diejenigen von der wahren Bedeutung des Opfers sich entfernen, welche statt mit Speisen und Getränken, mit Symbolen und mystischen Deutungen Götter und Menschen bedienen.

Nektar und Ambrosia drücken nur das Fürsichsein, nur den Unterschied der Götter von den Menschen aus. Die Götter sind aber ebenso wesentlich vom Menschen — nämlich von seinen verwünschten Schranken, Mängeln und Uebeln — unterschiedene, wie nicht unterschiedene, wesensgleiche, innige, d. h. mit ihm einige, mit seinen geheimsten Wünschen einverstandene Wesen. Die Offenbarung dieser Wesensgleichheit oder Wesenseinheit ist das O p f e r. Die Götter sind, was der Mensch; darum essen sie, was der Mensch, „sitzen an unserem Mahl und essen mit uns, wie wir andern". Gleiches Wesen, gleiche Speise und

umgekehrt. Das Bedürfniss der Speisen hat der Mensch für sich selbst, aber den Genuss derselben theilt er mit den Göttern. Hunger und Durst leiden ist menschlich, aber Hunger und Durst stillen ist göttlich. Die Götter sind die Seligen; sie besitzen nur die Güter, nicht die damit verknüpften Uebel des Menschen; sie verselbstständlichen und vergegenständlichen nur die Zustände und Gefühle, die den Menschen zu Dank und Lob stimmen, die den Mittheilungstrieb in ihm erwecken, denn „das Gute theilt sich mit": also haben sie auch vom Essen und Trinken nur das Gute, nur den seligen Genuss, nicht die traurigen Vorbedingungen, nicht die beschwerlichen und selbst ekelhaften Folgen desselben.

Nirgends spricht Homer vom Durst und Hunger der Götter, so oft und ausführlich er auch von dem Durst und Hunger der Menschen redet. Nur vom Schmausen und Trinken der Götter ist bei ihm die Rede. Nur den Act der Sättigung, der Befriedigung, der Wunscherfüllung hebt er hervor und bezeichnet ihn bei den Göttern mit den nämlichen Worten wie bei den Menschen. So heisst er im ersten Gesang der Ilias zuerst von den Menschen, darauf von den Göttern: „sie schmausten und nichts vermisste das Herz an dem köstlichen Mahle".

Als Demeter aus Schmerz und Zorn über den Verlust ihrer Tochter dem Getreidebau ihren Segen entzog, da wären, heisst es in der sogenannten homerischen Hymne an diese Göttin, die Menschen vor Hunger um ihr Leben, die Götter aber um die Ehre ihrer Ehrengeschenke und Opfer gekommen, wenn nicht Zeus Vorsorge getroffen hätte. So ist es. Die Ehre des Genusses von Speisen und Getränken gebührt und gehört den Göttern, aber die damit verbundene Mühe — mühselig heisst Hunger in der eben angeführten Hymne — Noth und Schmach bleibt in den Menschen zurück. Die Gesetze, nach denen die Götter gebildet und vorgestellt werden, sind überall dieselben, nur der Stoff ist verschieden. Bei den Alten schmausen die Götter, aber ohne die materiellen Consequenzen, welche die Kirchenväter in ihrem Kampfe gegen die heidnischen Religionen daraus gezogen haben. Bei den Modernen denkt Gott, aber ohne die materiellen Anstrengungen und Vermittelungen des mensch-

lichen Denkens, liebt Gott, aber ohne die Gemüthsbewegungen, ohne die Leiden und Qualen, die im Menschen mit der Liebe verbunden sind.

Die rationalistischen Religionsforscher haben richtig erkannt und behauptet, dass die Opfer von geniessbaren Dingen die Speisen der Götter seien; aber dadurch, dass sie die prosaische Folgerung, dass die Götter, weil sie essen und trinken, Hunger und Durst wie die Menschen haben, an die Spitze stellten, die Sache in ein falsches, dem Wesen der Götter, dem Wesen des religiösen Glaubens und Vorstellens, widersprechendes Licht gesetzt. Dieses schiefe Licht hat die modernen Symboliker verleitet, dem Opfer diese Bedeutung abzusprechen den deutlichsten Aussprüchen des Alterthums zum Trotz.

So geht Zeus gleich im ersten Gesang der Ilias zum Mahl der unsträflichen Aethiopen, und ebenso „ergötzt sich" gleich im ersten Gesang der Odyssee Poseidon, „sitzend am Mahl der Aethiopen". In der Ilias sagt Homer, dass Oeneus der Artemis allein keine Opfer brachte, während „die übrigen Götter Hekatomben schmausten", und in der Odyssee heisst das Opfermahl „das Mahl oder Gastmahl der Götter"; in der homerischen Hymne an Hermes der Honig „der Götter süsse Speise". Ebenso heissen im dritten und vierten Buch Moses die Opfer Jehovars „die Speise Gottes". Bei den Griechen werden Götter, wie Menschen, nach ihren eigenthümlichen Opfern, d. h. Speisen benannt. So hiess nach Pausanias Hera bei den Spartanern, weil sie ihr allein unter den Griechen Ziegen opferten, *Aigophagos*, Ziegenesserin; Artemis nach Hesychius in Samos die Eberesserin, *Kaprophagos*; Apollo nach Athenäus bei den Eleern Fischesser, Opsophag, wahrscheinlich auch von Fischopfern; Bacchos nach Plutarch *Omestes*, auch *Omophagos*, d. h. der rohes Fleisch Essende, von einem Feste, an dem wahrscheinlich zum Andenken der ursprünglichen religiösen Rohheit der Menschheit rohes Fleisch, vielleicht selbst Menschenfleisch genossen und geopfert wurde; Zeus schlechtweg *Eilapinastes*, Schmauser, von den Fest- oder Opferschmäusen. Bei den Römern hiessen die Laren von den Schalen oder Schüsselchen, worin ihnen ihre Opferspeisen, ihre

Nahrungsmittel[2] hingesetzt wurden, *Dii Patellarii*, Schüsseln-Götter, und selbst Jupiter von dem Mahle oder der Speise, *Daps*, die ihm zur Zeit der Aussaat dargebracht wurde, *Jupiter Dapalis*. Wie Götter nach Speisen, so wurden umgekehrt Speisen nach Göttern benannt. So hiess eine nur dem Janus dargebrachte Art von Kuchen Janual; Amphiphon, Umleuchtend, ein gewisser der Licht- und Mondgöttin Artemis unter Fackelschein geopferter Kuchen.

Bei den Indern, wenigstens „den Arischen und den ihnen am nächsten verwandten östlichen Iraniern", war nach Lassens Indischer Alterthumskunde „das Sôma-Opfer das älteste und in der Vedischen Zeit bei den ersten das wirksamste und heiligste, weil es dem höchsten Gotte Indra besonders gewidmet war. Soma bedeutet den Saft der Soma-Pflanze, welche, nachdem er mit Molken, Gerstenmehl und einer wildwachsenden Kornart gemischt und gährend gemacht worden ist, eine starke, berauschende Aufregung bewirkt. Dem Trinken dieses Saftes werden viele Wirkungen zugeschrieben: er giebt Nahrung, Gesundheit, Schutz und Unsterblichkeit und führt zum Himmel. Auch die Götter werden durch ihn erfreut und berauscht, Indra verrichtet durch ihn begeistert seine Thaten. Nach Bohlens Indien steht daher der Name: *Somapus*, Somatrinker, geradezu für einen Religiösen. Wie aber der Somasaft bei den Indern Götter und Menschen erfreut und berauscht, so heisst es im Alten Testament im Buche der Richter: „das Oel ehren Götter und Menschen", „der Wein erfreut Götter und Menschen". Ein höchst erfreulicher Beweis, dass der Wein, das Oel und folglich auch die übrigen Opferstoffe dieselbe Bedeutung für die Götter wie für die Menschen haben, dass sie also ihre gottesdienstliche, ihre religiöse oder theologische Würde und Bedeutung ursprünglich nur ihrer wirklichen, physio- oder anthropologischen Wirkung und Bedeutung verdanken.

„Die Götter der ältesten Nationen waren nicht Fetische, sondern personificirte Naturelemente, wie Feuer und Wasser, oder Weltkörper, wie Sonne, Mond und Planeten; wie kann man also bei den ihnen dargebrachten Opfern an die unwürdige Vorstellung des Essens und Trinkens denken?" Wenn aber

selbst bei den griechischen Philosophen noch Sonne, Mond und Sterne sich von den Dünsten des Meeres und der Erde nähren, warum sollen denn die Götter, die doch auch als Naturmächte wesentlich menschliche oder menschenähnliche Wesen sind, nicht von den Dünsten der menschlichen Speisen oder diesen selbst sich nähren? Und wie nahe liegt namentlich der Gottheit des Feuers die Vorstellung des Essens! Ist Essen oder Fressen nicht ein heute noch überall vorkommendes, für uns freilich nur noch bildliches, für den die Natur aber verpersönlichenden und vergötternden Menschen im eigentlichen Sinne geltender Ausdruck vom Feuer? Heisst und ist nicht Jehovah selbst ein verzehrendes, wörtlich: essendes oder fressendes Feuer? Hat aber hier dieses Wort etwa dieselbe Bedeutung, wie wenn es vom Schwerte, von Pest und Hunger heisst, dass sie fressen? Nein, denn es steht auch geschrieben: „es fiel ein Feuer vom Himmel", oder „das Feuer kam aus von dem Herrn und verzehrte", wörtlich: ass „auf dem Altar das Brandopfer und das Fett". Es steht also dieses Verzehren oder Essen des Feuers in innigem Zusammenhange mit den Speiseopfern. In Manus Gesetzbuch wird ausdrücklich „den heiligen Feuern Begierde nach Reis und Fleisch" zugeschrieben, ebenso ausdrücklich bei den Parsen das Opfer an das Feuer als Nahrung bezeichnet, wenn gleich hier unter Nahrung hauptsächlich Brennholz verstanden wird. So heisst es z. B. im Yaçna nach Spiegel: „Opfer und Preis, gute Nahrung, glückliche Nahrung, hilfreiche Nahrung gelobe ich dir, o Feuer, Sohn des Ahura-Mazda". Wie reimt es sich aber mit der Vorstellung des Essens, wenn dem Wasser lebendige Geschöpfe geopfert wurden, indem man sie in dasselbe versenkte? Es reimt sich; denn das Wasser verschlingt, verzehrt sie ja auch so. So wurden ja auch der Artemis Laphria in Paträ lebendige Thiere auf den Altar geworfen und verbrannt. Feuer und Wasser haben die Wahrzeichen des lebendigen Gottes an sich; sie geben Leben und Tod, aber Tod, indem sie ihre Opfer verzehren. Bei den Indern gilt daher der freiwillige Tod im Feuer und Wasser nicht als Selbstmord, sondern für ein heiliges Opfer.

Ob aber freiwillig oder unfreiwillig, ob lebendig oder todt,

ob im Ganzen oder zerstückt, ob, wenn zerstückt, am Spiesse gebraten oder im Topfe gesotten, ob gesotten oder roh, ob ins Feuer oder ins Wasser die Opfer den Göttern zu Ehren geworfen werden. Es bleibt dabei: Opfern heisst die Götter speisen. „Perkune, halt ein! und sende kein Unglück auf meinen Acker; ich will dir diese Speckseite geben". So betete der Bauer in Litthauen zu dem Donnergott Perkune. „Nimm, o Ziemienik! mit Wohlgefallen dieses Opfer und iss es fröhlich". So sprach der Bauer in Preussen zu seinem Gott und opferte ihm Stückchen von Schweinen, Gänsen, Hühnern und Kälbern.[3] Aber die Stimme des Volkes, nicht die Stimme des Gelehrten, ist die Stimme Gottes selbst. „Aber hoffentlich doch in Betreff des Speisegenusses nur die Stimme des heidnischen Gottes?" Ist es denn aber nur der heidnische, ist es nicht auch der christliche, scheinbar so spiritualistische Gott, der — ganz abgesehen von dem Sakrament des Abendmahls — die Menschen speist und tränkt? Haben nicht die christlichen Theologen und Philosophen in ihren Wasser-, ihren Fisch-, ihren Vögel-, ihren Pflanzen-Theologien aus den unendlich vielen und guten Speisen, welche die Natur dem Menschen gewährt, die unendliche Güte ihres Schöpfers gefolgert? Haben sie nicht sogar behauptet, dass die göttliche Güte selbst ein Gegenstand des Geschmackorgans sei, dass der Mensch „nicht nur mit seinem Gemüthe, sondern auch mit dem Munde schmecken könne, wie freundlich der Herr sei"? Hat nicht deswegen auch schon Cicero in der göttlichen Vorsehung Epikureismus gewittert? Und hat er nicht recht? Wie kann man „durch die Mannigfaltigkeit der Speisen den Menschen vergnügen", ohne selbst an diesen Vorgängen ein Vergnügen zu haben? Wie aber sich freuen, dass etwas Anderen wohlschmeckt, wie überhaupt auch nur Anderen wohlschmeckende Speisen zubereiten, wenn man selbst keinen Geschmack hat?

Eine besonders wichtige Rolle bei den Opfern der Alten spielte das Salz. Der hebräische Gott befiehlt, wörtlich übersetzt: „Alles Opfer deiner (unblutigen) Gabe oder Opfer sollst du mit Salz salzen und nicht fehlen lassen das Salz des Bundes deines Gottes an deiner Gabe; auf alle deine Opfer sollst du Salz

opfern.“ Bei den Indern gehört Salz, wenn auch nicht — was ich nicht weiss — zu allen Opfern, so zu den für den Inder so wichtigen, Sraddha genannten Opfern.[4] Bei den Römern ist das mit Salz vermischte Opferschrot, die *mola salsa*, womit sie die Stirne des Opferthieres, den Altar und das Messer bestreuten, ein so wichtiger und wesentlicher Bestandtheil des Opfers, dass selbst das Wort opfern, *immolare*, davon abstammt. Darum bedarf es auch nach den römischen Dichtern Horaz, Ovid, Tibull nur des frommen Opfermehles und einiger im Feuer knisternder Körnchen Salz — oder auch Weihrauchs, eines jedoch erst in späterer Zeit gebräuchlichen Opferartikels — um die Götter zu versöhnen, d. h. freundlich und wohlgesinnt gegen die Menschen zu machen. Bei Homer findet sich da, wo er ausführlich die Opfergebräuche schildert, so auch den Gebrauch, die Stirne des Opferthieres mit gestampften Gerstenkörnern — der ältesten Speise der Griechen — zu bestreuen, keine ausdrückliche Erwähnung von der Anwendung des Salzes, obgleich der Scholiast zur Ilias und die ihm nachgefolgten späteren Erklärer ohne Anstand behaupteten, dass diese Gerstenkörner mit Salz vermischt gewesen seien, wie bei den Römern. Nur aus dem Gastmahl in dem Zelte des Achilleus, wo zuerst das Fleisch gesalzen und dann Stücke davon den Göttern ins Feuer geworfen werden, haben die neueren kritischen Erklärer auf die gottesdienstliche Anwendung des Salzes bei Homer geschlossen. Aber gleichwohl heisst dasselbe bei ihm göttlich, offenbar ein Ausdruck der Bewunderung seiner vortrefflichen Wirkungen und Eigenschaften. Wie sollte also das göttliche, das, wie es Plato nennt, von Gott geliebte Salz auf dem Tische der unsträflichen Aethiopen und Phäaken gefehlt haben?[5]

Warum wurde denn nun aber das Salz bei den Opfern angewandt? „Weil ihm eine besondere Reinigungskraft zugeschrieben ward“. Reinigungsmittel ist jedoch das Salz gewöhnlich nur in Verbindung mit dem Wasser,[6] daher die Salzflut, das Meerwasser, wie dies schon der erste Gesang der Ilias, wo die Achäer sich entsühnten und „ins Meer die Befleckung warfen“, und der Spruch des Euripides: „das Meer spült alle Sünden der Menschen weg“ beweisen. Ueberdem ging ja schon dem

Opfer die Reinigung voraus, und zwar die Reinigung mit dem natürlichsten, wirksamsten und allgemeinsten Reinigungsmittel, dem Wasser. „Keuschheit, Reinheit gefällt den Göttern: nahet daher ihnen mit reinen Kleidern und reinen", d. h. gewaschenen „Händen" — rein von Mord und Blut, aber auch von Schmutz jeglicher Art. Dem Wasser — auch dem Feuer — schrieb ja das Altertum allgemein nicht nur physische, sondern auch, und zwar eben deswegen religiöse Reinigungskraft zu. Rein nennen römische Dichter das Salz und Salzfass; aber rein sind und heissen alle zum Opfer, zum Gottesdienst gehörigen Dinge, selbst die Gefässe. Achilleus reinigt bei H o m e r seinen Pokal, ehe er dem Zeus daraus Wein sprengt; aber nicht mit Salz, sondern mit Schwefel und wäscht ihn darauf in „des Wassers schönen Fluten". Der indische Heilige, der Einsiedler, der Sannyassi, darf sogar nach Manus Gesetzen seine Geräthe und Opfergefässe nur mit Wasser reinigen. Der Parse reinigt seine Gefässe, ja sich selbst, wie übrigens auch der Inder, mit Kuhurin und Erde, aber am Schlusse dieser nur religiösen, über- und widernatürlichen Reinigung nimmt doch auch er zum natürlichen Verstand und natürlichen Reinigungsmittel, zum Wasser seine Zuflucht.

Das Salz wurde zum Opfer angewandt, weil es, als ein wesentlicher Bestandtheil des Blutes, ein unentbehrlicher, nothwendiger Bestandtheil der Speise, weil die Speise ohne Salz ohne Nervenreiz, ohne Geschmack, ohne Sinn, der Sinn und Kern des Opfers aber die Speise ist. Opfer sind gemeinschaftliche Gastmahle der Götter und Menschen; aber einem Gaste Speisen ohne Salz vorsetzen, heisst ihm Hohn statt Ehre, Hass statt Liebe erweisen. „Nimmst du das Salz weg, so wirf das Fleisch den Hunden hin", lautet ein von J. S a u b e r t in seiner Schrift *De sacrificiis* angeführtes Sprüchwort der Rabbinen. Nichts ist verkehrter, als beim Salze von der so nabeliegenden, aber gleichwohl so hochwichtigen Bedeutung, die es für das menschliche Leben hat, abzusehen und an die Stelle dieser seiner wirklichen physiologischen Bedeutung eine gesuchte mystische und symbolische zu setzen. Das Salz ist „Symbol der Freundschaft, der Treue, sowie eines Bündnisses"; aber nicht nur „weil es die

mit ihm in Verbindung gesetzten Stoffe vor Fäulniss und Auflösung schützt", sondern weil das Salz Symbol der Speise ist — Symbol der Speise, weil es derselben erst ihre Seele, Geschmack und Verdaulichkeit giebt, abgesehen davon, dass es selbst ein Nahrungsstoff ist —, weil es da, wo es allein für sich gebraucht wird, sei es nun im Leben oder in der Sprache, wie z. B. in dem Sprüchwort: „viele Schäffel Salz mit einander gegessen haben", nach einer bekannten Denk- und Redefigur nur als Theil statt des Ganzen, d. h. statt der Speise steht; Gemeinschaft der Speise aber Gesinnungsgemeinschaft, Wesensgemeinschaft, voraussetzt oder zur Folge hat. Daher heisst im Orientalischen, selbst im Hebräischen bei Esra — einer übrigens zweideutigen Stelle — Einés Salz essen so viel als bei uns im Deutschen: Eines Brot essen, was freilich zugleich „Eines Diener sein", „Eines Lied singen" in sich schliesst. Daher geniessen noch heute die Araber, wenn sie einen Bund schliessen, zum Salze Brot, und die Griechen setzen in den Redensarten, wo das Salz Symbol der Freundschaft, insbesondere der Gastfreundschaft, der heiligsten Freundschaft ist, zugleich den Tisch hinzu — ἅλα καὶ τράπεζαν. Die Römer aber stellten auf den den Penaten geheiligten Tisch ausser dem Salzfass einen Teller voll Erstlingsfrüchte, um uns augenscheinlich daran zu erinnern, dass zum Salz der Tisch, zum Tisch aber die Speise gehört und wir daher nicht über der Symbolik den gemeinen Nutzen und Gebrauch des Salzes, das *Sale nihil utilius* vergessen. (Nichts nützlicher als Salz.) Wie wichtig ist es doch, nicht im Denken selbst auch über göttliche Dinge das oben angeführte homerische Beiwort des Menschen zu verleugnen, nicht im Denken den Zusammenhang des Kopfes mit dem Magen, des Nerven mit dem Blute, der Seele mit dem Leibe, zu vergessen! Die verderblichen Folgen von diesem Vergessen sehen wir an unseren Symbolikern, welche wohl das Salzfass auf dem Altare, dem „Tische Gottes" oder des Herrn sehen, aber den dicht daneben stehenden Teller voll Speisen übersehen.

Sicherlich bedeutet auch der hebräische „Bund des Salzes" — eine im Alten Testamente zweimal vorkommende Redensart — oder, wie es einmal umgekehrt heisst: „das Salz des Bundes Gottes" nichts weiter als den Opfer- oder Speisebund zwischen

Jehovah und seinem Volke. Gesenius billigt selbst in seinem Wörterbuche die Ableitung des hebräischen *Brith*, d. h. Bund, von *Barah*, d. h. Essen, weil im Orient mit Jemand essen so viel sei als mit Jemand Freundschaft schliessen, und die Hebräer bei Schliessung eines Bundes schmausten, wie das erste Buch Mose beweise. Weil der Bund des Salzes ein „ewiger" heisst, so hat man geschlossen, dass das Salz wegen seiner erhaltenden, vor Auflösung bewahrenden Eigenschaft hier Symbol der Dauerhaftigkeit und Beständigkeit sei. Wenn aber auch wirklich das Salz hier diese Bedeutung hat, so ist damit nicht der Zusammenhang desselben mit dem Tische oder der Speise aufgehoben; denn das Salz macht die Speise nicht nur verdaulich und schmackhaft, sondern auch dauerhaft, schützt sie vor Fäulniss, indem es ihren Wassergehalt an sich zieht. Der griechische Philosoph Chrysippos sagte daher, ihm nach Varro und Cicero, dass das Schwein, weil es nur eine von der Natur zum Genusse des Menschen erschaffene Fleischspeise sei, statt des Salzes eine Seele erhalten habe, damit sein Fleisch nicht faule. Die Hebräer assen nun zwar kein Schweinefleisch, also auch keine Schinken, welche dagegen die Griechen und Römer so hoch schätzten, dass selbst Cato, der Censor, ein eigenes Capitel vom Einsalzen derselben schrieb; aber gewiss haben sie auch diese conservative Bedeutung und Wirkung des Salzes gekannt und bei anderen Speisen in Anwendung gebracht. Die Israeliten sehnten sich in der Wüste nach den ägyptischen Fischen, Schnitt- und Knoblauchen, Melonen, Zwiebeln und Gurken. Wer weiss ob sie nicht auch schon die köstlichen Salzgurken und Sardellen kannten? Genossen ja auch schon die Juden, wenigstens die späteren, nach Plinius die Lake von marinirten Fischen. Uebrigens wurden wirklich, wie wenigstens J. Saubert in der erwähnten Schrift angiebt, auf C. Rhodiginus verweisend, eingesalzene Fischchen von den Phaseliten in Lycien den Göttern geopfert. Ob auch die kleinen Meerfische, *Mainides* von den Griechen genannt, welche wie die Heringe eingesalzen wurden und die man nebst den Seebarben der Hekate opferte —, „der Hekate Speisen" nennt sie daher Antiphanes bei Athenäus — gesalzen geopfert wurden, weiss ich leider nicht.

Zum Essen gehört das Trinken, zum Tisch der Wein — daher bei den Alten „beim Wein" so viel ist als bei Tisch — zum Speiseopfer also das Trankopfer. „Für die bessere Seite des Opferdienstes", hat man gesagt, „sprechen die Libationen, die auf die Erde gegossen, doch den Göttern nicht zum Genusse werden sollen". Dass aber die Trankopfer denselben Sinn haben wie die Speiseopfer, das beweisen die Stellen im Alten Testamente, wo nicht nur von „Rindern oder Schafen dem Herrn ein süsser Geruch gemacht wird", sondern auch der Wein zum Trankopfer, welcher um den Altar oder an den Boden desselben hingegossen wurde, „ein Opfer dem Herrn zum süssen Geruch" heisst; das beweist der römische Brauch, dass der Priester, der doch überall der Stellvertreter Gottes auf Erden ist, zuerst aus dem Opfergeschirr den Wein kostete und den Umstehenden davon zu kosten gab, ehe er aus der Opferschale ihn zwischen die Hörner des Opferstieres ausgoss; das beweisen endlich die Stellen im Homer, wo es ausdrücklich heisst, dass der Wein nicht, wie Manche übersetzen, „in die lodernde Flamme des Opfers", oder „auf die funkelnden Opferflammen", sondern auf die brennenden Opfer oder Opferthierstücke gegossen ward, um uns so recht die Zusammengehörigkeit von Speise und Trank zu veranschaulichen.[7] Dass der Wein ausserdem auf den Tisch oder Altar, auf den Heerd oder selbst die blosse Erde hingegossen wurde, das versteht sich von selbst, denn der Wein steigt nicht wie der Dampf von den verbrannten Opfern zum Himmel empor. „Er goss Wein aus", heisst es in der Ilias von Achilleus, „empor zum Himmel schauend". Warum sieht er in den Himmel hinauf? Sieht er denn wirklich den Vater der Götter, dem zu Ehren er den Wein sprengt? Sind die Götter physisch, prosaisch sichtbar, wie die Sterne oder Wolken am Himmel? Nein! der Mensch sieht sie nur im Geiste, in der Einbildungskraft, im Glauben, weil sie selbst nur im Denken, Glauben, Einbilden existiren. Und in demselben Sinne und Geiste steigt auch der Wein zum Himmel empor, ob er gleich der sinnlichen That und Wirklichkeit nach zur Erde fällt. Erhört denn Gott wirklich die Gebete der Sterblichen? Antwortet er, wie der Hebräer die Erhörung bezeichnet, mit unzweideutiger, vernehmlicher Stimme? Sind

also euere Hymnen und Gebete, euere religiösen Dogmen und Ceremonien überhaupt, nicht ebenso gegenstandlos und sinnlos wie die Spenden und Opfer der Alten, wenn ihr mit derselben rationalistischen Scharfsichtigkeit, womit ihr die Splitter in den Augen der Heiden erkennt, die Balken in eueren eigenen betrachtet? Die Götter geniessen daher in demselben Sinn und in derselben Art den auf die Erde hingegossenen Wein, in welcher sie die dargebrachten Speisen geniessen, denn auch diese geniessen sie nicht wirklich, nicht körperlich: sie haben vielmehr als abgezogene, ideale, d. h. vorgestellte Wesen auch nur den abgezogenen, idealen Genuss von ihnen. Der wirkliche, materielle Genuss fällt nur den Opfernden, vor Allem dem Priester anheim. Daher, weil in Wirklichkeit die Priester statt der Götter oder in ihrem Namen essen, den Göttern aber natürlich nur die besten Speisen und Bissen zu Theil werden, heisst auch ein priesterliches oder geistliches Mahl so viel als ein köstliches Mahl.

Essen und Trinken, heisst es in einem ebenso gemeinen als wahren deutschen Sprüchwort, hält Leib und Seele zusammen, aber nicht nur Leib und Seele, sondern auch Gott und Mensch und Ich und Du. Wie die Griechen und Römer bei ihren Gastmahlen und Trinkgelagen auch ihrer abwesenden Wohlthäter, Freunde und Freundinnen gedachten, ihnen ein Lebehoch oder Lebewohl zutranken, um trotz der räumlichen Geschiedenheit die herzliche Gemeinschaft und Anwesenheit zu versinnlichen, so weihten sie auch den Göttern,[8] wann und ehe sie selber tranken, den ersten und letzten Trunk, sprengten ihnen überhaupt bei jeder wichtigen Veranlassung Wein — allerdings auch andere Getränke, wir heben aber hier nur den edelsten Stoff hervor — obgleich, wie gesagt, nur auf die Erde oder sonst wohin, weil die Götter trotz ihrer Leiblichkeit doch keine anatomisch physiologischen Gurgeln und Bäuche haben, um, ungeachtet der dichterischen Unterscheidung zwischen dem Blute der Menschen und dem mystischen Saft der Götter, durch den „auf gleiche Weise Götter und Menschen erfreuenden Wein", ihre Blutverwandtschaft mit den Göttern und unter einander selbst zu beweisen. Daher heisst bei den Griechen *Sponde* Trankopfer, dann der bei Bündnissen ausgegossene Wein, endlich in der

Mehrzahl das Bündnis selbst; ebenso bei den Hebräern, wie bei den Griechen einen Guss, Weiheguss ausgiessen, so viel als ein Bündniss schliessen.

Roh sinnliche Völker und Individuen vermischen selbst, wenn sie Bündnisse schliessen, den Wein mit ihrem Blute — die Römer haben sogar für dieses Getränk ein eigenes Wort: *Assiratum*, von *Assir*, Blut — oder trinken auch unvermischt ihr Blut, um dadurch anzuzeigen und zu bewirken, dass sie nun auf Leben und Tod verbunden, wie Eines Blutes so auch Eines Willens und Wesens seien, um also gleichsam die bindende Macht der natürlichen Blutsverwandtschaft durch eine gewaltsam gemachte zu erzwingen. Auch bei den Hebräern wird der Bund mit ihrem Gotte mit Blut eingeweiht, wenn auch nicht mit dem Blute von Menschen, sondern von Stieren; wenn auch nicht mit getrunkenem, doch auf das Volk und den Altar gesprengtem Blute.

Wenn man aber deswegen das Blut zur Hauptsache des Opfers macht, so setzt man den Theil an die Stelle des Ganzen. Wenn auch wirklich die Vergiessung und Besprengung des Blutes die Bedeutung hat, dass der Bundesbrüchige ebenso geschlachtet werden solle, wie das Opferthier, oder dass das Blut von diesem das Blut des Menschen vertrete, der eigentlich zur Sühne der Gottheit geopfert werden sollte: so ist es doch der grösste Widerspruch mit dem Wesen der Götter, mit dieser Bedeutung das Opfer erschöpfen zu wollen. Die Götter zürnen und hassen, aber sie lieben auch; sie strafen aber sie belohnen auch; sie tödten, aber sie beleben auch. Und an dem Blute der Schlachtopfer ergötzt sich nur der böse, der zürnende, der tödtende, aber an der Speise der gute, der mit den Menschen einige, der Leben gebende Gott. Versöhnungsmittel ist das Blut, der Tod; aber Versöhnungszweck ist die Speise, das Leben. Auf das „Blut des Bundes" folgt daher das „Salz des Bundes". Nachdem Moses das Volk mit Blut besprengt hatte, stieg er sammt den Aeltesten und Vornehmsten Israels auf den Berg Gottes hinauf, und „sie sahen den Gott Israels, und da sie Gott geschaut hatten, assen und tranken sie", d. h. statt von diesem Anblick getödtet zu werden, erfreuten sie sich des Lebens, denn Essen und Leben

ist Eins. „Vom Essen", heisst es im dritten Fargard des Vendidad nach Spiegel, „lebt die ganze mit Körper begabte Welt, ohne Essen stirbt sie". *Bios* im Griechischen, *Vita* im Lateinischen bedeutet daher nicht nur Leben, sondern auch Lebens-Nahrungsmittel und die dadurch bedingte Lebensart, gleichwie auch wir im Deutschen gleichbedeutend sagen: wovon leben und sich wovon nähren. Daher ist und heisst auch die Demeter oder Ceres ebenso die Nahrunggebende, als die Lebengebende. Und im Alten Testament steht sogar Speise verzehren, Essen, geradezu für Leben. Daher heisst es ebendaselbst auch ausdrücklich von den Götzen, den gemachten todten Göttern: „sie sehen nicht und hören nicht und essen nicht". Essen also ist das Merkmal eines wahren, eines lebendigen Gottes.

Aber die Götter essen nicht Alles ohne Kritik und Unterschied; im Gegentheil, ein Gott isst nur was er ist, was seine Farbe trägt, was gleicher Eigenschaft, gleichen Wesens mit ihm ist. So isst der männliche Gott männliche, der weibliche Gott weibliche Thiere, die ewige Jungfrau ein jungfräuliches Kalb, die fruchtbare Mutter Erde eine Schweinsmutter, der schnelle Gott, wie der Fluss- oder Sonnengott, das schnelle Ross, der finstere, düstere Gott dunkelfarbige, der lichte, heitere Gott hellfarbige Thiere, der alterthümliche Gott alterthümliche Speisen, so Carna Schweinespeck und Bohnen vermischt mit geröstetem Spelt, so Kybele als „Göttin der ältesten Zeit" die älteste Kost, „mit Kräutern vermischte Käse"; die „ländliche Gottheit" dagegen, so Pales, Hirse und Kuchen von Hirse.

Vor Allem aber ist die Speise des hebräischen Gottes keine gemeine, sondern auserlesene, sowie auch die Speisen der Hebräer auserlesen, weil sie selbst ein auserlesenes Volk sind. „Alles was auf dem Bauche kriecht", sagt der lebendige hebräische Gott nach Luthers Uebersetzung, „sollt ihr nicht essen, denn es soll euch eine Scheu sein. Machet euere Seele nicht zum Scheusal und verunreinigt euch nicht an ihnen, dass ihr euch besudelt. Denn ich bin der Herr, euer Gott. Darum sollt ihr euch heiligen, dass ihr heilig seid, denn ich bin heilig, und sollt nicht euere Seele verunreinigen an irgend einem kriechenden Thiere, das auf Erden schleicht". Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig,

d. h. Ihr sollt euch nicht verunreinigen, weil ich rein bin: denn diese Bedeutung hat hier das Wort heilig wie der Zusammenhang aufs deutlichste beweist und selbst auch frühere Erklärer schon bemerkten. Ihr sollt euch nicht verunreinigen mit dem, was ich hier verbiete, heisst aber wieder nichts anderes als: Ihr sollt nicht essen, was ich nicht esse, was ich verabscheue, womit ich mich nicht verunreinige. Warum sollen sie aber nichts Unreines essen? Weil der Mensch ist, was er isst; wer also Scheuseliges isst, selbst ein Scheusal ist. Und ist es nicht wirklich so? Ist uns nicht der Mensch ein Gegenstand des Abscheus und Ekels, der Abscheuliches und Ekelhaftes isst? Sind die Juden nicht auch deswegen von den Heiden so verspottet und gehasst worden weil sie die Speisen verschmähten, welche diese liebten? Nennt nicht Rutilius sie darum ein *humanis animal dissociale cibis*? (eine von menschlichen Speisen sich ausschliessende Gattung). Heilig, sagt Synesius, ist der Tisch, weil auf ihm der Gott der Liebe und Gastfreundschaft geehrt wird. Wird also umgekehrt nicht da der Gott des Hasses und der Feindschaft verehrt, wo die Tischgemeinschaft aufgehoben ist? Liegt aber diesem Hasse nicht der Gedanke zu Grunde: Wer nicht isst, was wir essen, der ist auch nicht, was wir sind?

Ja! der Mensch ist, was er isst. Aber er isst nicht nur vermittelst der Speiseröhre; er isst auch vermittelst der ihr sogar vorgesetzten Luftröhre. Luft essen oder trinken heisst Athmen. Die Alten nannten daher die Luft eine Speise, eine Nahrung, und zwar ganz richtig; denn nur durch die Mitwirkung der Luft, den Zutritt des Sauerstoffs wird die Speise zu arteriellem Blute. Wer weiss aber nicht, wie sehr die Beschaffenheit des menschlichen Seins und Wesens von der Beschaffenheit und Mischung dieser ätherischen Speise abhängt? Wer kann leugnen, dass „reines Sein" und „reines Denken" nur in reiner Luft stattfindet, dass überhaupt, wo die geniessbare Luft aufhört, auch das Leben, auch das Bewusstsein aufhört?

Der Mensch isst aber auch nicht bloss mit der Luftröhre, er isst auch mit den Sinnen, namentlich den edelsten, den Augen und Ohren. Mit den Augen essen heisst Sehen, mit den Ohren essen Hören. Beweise von diesem Essen sind beispielsweise

die Ausdrücke: „etwas mit den Augen verschlingen", die Augen „sättigen" oder sich durch die Augen mit etwas „vollfüllen", den Augen „ein Gastmahl geben", sowie der griechische und deutsche „Ohrenschmaus"; sind die hebräischen „Worte süss wie Milch und Honig", sind die Redensarten: Eines Worte, Reden, Befehle „verschlingen", „essen" oder „hinuntertrinken". Namentlich „frisst" der Mensch und zwar mit allen seinen Sinnen einen Gegenstand „vor Liebe auf".

Wir lieben allerdings nicht was wir essen und essen nicht, wenigstens förmlich, was wir lieben; aber nur weil, was gegessen wird, vernichtet wird, die Liebe aber wider sich selbst sein, wider ihren eigenen Willen handeln würde, wenn sie ihren Gegenstand vernichtete. Gleichwohl könnte oder möchte sie ihn auffressen — so appetitlich ist er für sie — wenn sie nur nicht zugleich mit ihm sich selbst vernichtete. Nur aus diesem Grunde kommt es bei ihr nicht vom herzlichen Mögen bis zur herzlosen Wirklichkeit, nicht von empfindungsvollen Munde bis zu den zermalmenden Zähnen und dem verschlingenden Schlunde. Den christlichen Theologen gebührt die Ehre der Entdeckung, dass es zwischen mündlichen und fleischlichem oder natürlichem Essen einen Unterschied giebt, indem der Leib des Herrn zwar mündlich, aber deswegen nichts fleischlich genossen werde. In der That findet dieser Unterschied zwischen dem Essen der Liebe und dem gemeinen Essen statt. Die Liebe ist kein grobes, fleischliches, sondern herzliches und mündliches Essen. Im Lateinischen ist der Kuss das Verkleinerungswort vom Munde, im Griechischen Lieben und Küssen ein Wort: *Philein*, und im Deutschen heisst das Küssen der Liebe vortrefflich: herzen. Wenn nun aber Lieben Essen ist und der Liebende „Das ist, was er liebt", so hat ja der Satz: der Mensch ist, was er isst, selbst die Auctorität der göttlichen Liebe für sich.

Der Mensch isst aber auch nicht blos mit den Sinnen; er isst und verdaut auch — was ist Essen ohne Verdauen? — mit dem Hirne, dem Denkorgan. Das Hirn ist der Magen, das Verdauungsorgan der Sinne, so auch des Geschmackssinns, der uns hier an der gemeinschaftlichen Tafel der Götter und Menschen vor allen anderen interessirt. Der von den Geschmacksnerven

auf das Hirn übertragene, vom Hirn verdaute, verarbeitete, verallgemeinerte Geschmack ist der tropische, uneigentliche Geschmack, welcher zwar im Deutschen blos den ästhetischen, in anderen Sprachen aber auch den logischen Geschmack, das Urtheil, den Verstand, die Weisheit selbst bedeutet — zum deutlichen Beweise, dass das Schmecken nicht nur Sache des Gaumens, sondern auch des Hirns selbst ist, die Speise nicht nur eine körperliche, sondern auch geistige Bedeutung hat, der Mensch folglich die Speise nicht nur in seinen Magen, sondern auch in seinen Kopf aufnimmt. Darum bedeutet Salz ebensowohl das Salz, ohne welches, wie Plinius sagt, der Mensch kein menschliches Leben führen könnte, ohne welches die Speise ungeniessbar und abgeschmackt ist, als auch das Salz, ohne welches der Mensch selbst, sein Thun und Reden ungeniessbar, abgeschmackt, dumm ist, also Witz, Verstand, Geist. Wo aber kein Salz im Blute, da ist auch kein Salz im Kopfe. „Ohne Phosphor kein Gedanke", und ohne Salz kein Witz, kein Scharfsinnn.

Homer nennt Speise und Wein „Kraft und Stärke" und „Waizen- und Gerstenmehl das Mark der Männer", um damit anzuzeigen, dass die Speise ins Innerste eindringt. Er sagt zwar: „seinen Bauch mit Speise und Trank füttern oder füllen", er sagt aber auch: „sein Herz, seine Seele mit Speise und Trank füllen oder sättigen", laben, wie es Voss übersetzt. Ebenso sagt das Alte Testament: „seinen Bauch sättigen"; aber es sagt auch „seine Seele sättigen" und unterscheidet in den Sprüchen Salomonis beides so: „der Gerechte isst zu sättigen seine Seele, aber der Bauch der Ungerechten, der Gottlosen", wie Luther übersetzt, „hat nimmer genug"; wörtlich: hat Mangel. Beim Propheten Jesaias steht sogar Seele für Nahrungsmittel: „Du reichst dar" [oder giebst hinreichend] „deine Seele dem Hungrigen und sättigst die betrübte Seele".

Eben deswegen weil nicht nur der Leib, sondern auch die Seele hungert und durstet, folglich auch mit Speise und Trank sich sättigt, hat der Mensch Hunger und Durst, Essen und Trinken auch auf Dinge übertragen, die nicht im eigentlichen Sinne gegessen und getrunken werden, die aber ebensogut, nur

vermittelst anderer Organe und auf andere Weise, in sein Wesen verwandelt wie Speise und Trank. Darum ist auch die Speise nicht nur das Mark des menschlichen Körpers, sondern auch das Mark der menschlichen Sprache. Wie windig, wie saft- und kraftlos wäre die Sprache, wenn bei der Bildung der Worte und Begriffe der Mund nur als Luft- und Sprachorgan, nicht zugleich auch als Essorgan betheiligt wäre! Wie kann man z. B. einen Fürsten stärker schelten, als wenn man ihn, wie der zornige Achill den Agamemnon, einen Volksfresser, *Demoboros*, oder einen Richter, als wenn man ihn, wie Hesiod, einen Geschenkfresser nennt? Ein Beispiel zugleich, dass der Mensch auch da, wo er aus einem Kyklopen ein „politisches Thier" wird, nicht die „thierische Function des Essens" aufgiebt, nur dass sich jetzt die Gegenstände seines Frasses ändern, dass er jetzt aus einem Menschenfresser ein Volksfresser, aus einem Eichelfresser ein aristophaneischer Bohnenfresser [*Kyamotrox*] oder Feigenfresser [*Sykobios*] und Sykophant, d. h. politischer Denunciant und Intriguant wird.

Was hat aber trotz alledem die Speise mit dem eigentlichen Wesen des Menschen zu thun? Dieses besteht doch offenbar darin, dass er selbstbewusst, dass er sich selbst Gegenstand ist. Allein der Mensch isst auch nicht bloss Anderes; er isst auch sich selbst, sein eigenes Fleisch, wie der Hebräer, sein eigenes Herz, wie der Grieche sagt, wenn auch zunächst nur aus Gram und Kummer. „Sein Herz aufessend" [oder verzehrend] „irrt er einsam umher, der Sterblichen Pfade vermeidend", heisst es bei Homer. „Er isst sich selbst, der Traurige", sagt Plautus im Truculentus. „Iss nicht das Herz!" steht unter den Pythagoräischen Sprüchen oder Symbolen. Dieses sein Herz oder sich selbst Essen ist jedoch nichts weniger, als ein poetisches oder bildliches, es ist ein wirkliches, ein physiologisches Sichselbstverzehren. Wie der Verhungernde sich selbst verzehrt, weil ihm kein Stoff zur Nahrung mehr von Aussen geboten wird, der Mensch jedoch essen, wenigstens Luft essen, athmen muss, so lange er existirt, der Sauerstoff der Luft aber verzehrt; — so auch der Verkümmernde, weil ihm, wenn auch nicht der Stoff, doch die Kraft und Lust zur Speise fehlt. Wer aber sich selbst

isst, der ist ein Selbstesser oder Selbstfresser, ein so zu sagen reflexiver, auf sich selbst sich zurückbeziehender Anthropophag. Ein reflexiver oder unmittelbarer; denn ein mittelbarer oder indirecter Anthropophag ist jeder Mensch: wir essen und verdauen ja von einem Thiere oder einer Pflanze nur, was unseres Gleichen, unseres Wesens ist, was mögliches und mittelbares Menschenfleisch und Menschenblut ist. „Nahrungsstoff", sagt Moleschott in der „Physiologie des Stoffwechsels", „ist jede unorganische oder organische Verbindung, welche den wesentlichen Blutbestandtheilen entweder gleich oder ähnlich genug ist, um sich durch die Verdauung in dieselben umzuwandeln".

Unsere erste ursprüngliche Nahrung ist das offenbare Geheimniss, der sinnfällige Begriff der Speise. Diese ist im Leibe der Mutter Menschenblut, ausser demselben Menschenmilch — Menschenblut in vermittelter, absonderlicher Form — also Flüssigkeit, aber eine mit dem Wesen der Mutter und unserem eigenen Wesen identische Flüssigkeit, denn wir sind ja selbst noch in dieser Periode gleichsam flüssige, wässerige, nicht gediegene, feste, verknöcherte Wesen. So eins ist die Beschaffenheit des Wesens mit der Beschaffenheit der Nahrung, die Individualität des Thieres oder Menschen mit der Individualität der maassgebenden, urbildlichen und ursprünglichen Speise, der Milch, dass, obgleich die Stoffe in jeder Milch dieselben, sie doch in so verschiedenem Verhältniss sich mit einander verbinden, dass jede Thierart, ja selbst jede Frau ihre eigene, individuelle Milch hat. Das Kind verzehrt aber seine eigene Mutter, indem es an ihrer Brust saugt; es saugt in der Milch das Blut, das Wesen der Mutter — „es ist kein Vorurtheil", sagt Moleschott in der Lehre der Nahrungsmittel, „dass sich das Wesen der Mutter auch durch die Milch dem Kinde mittheilt" — in sich auf; es ist was es isst und isst was es ist: ist also Anthropophag. Aber diese Menschenfresserei, diese Einheit zwischen Kind und Mutter, zwischen Subject und Object, zwischen Genuss und Gegenstand des Genusses, wird nicht aufgehoben, wenn der Mensch vom Genuss der Muttermilch zu pflanzlicher und thierischer Speise übergeht, sie wird nur jetzt eine dem veränderten

und entwickelten Organismus entsprechende, eine kritische, Festes und Flüssiges, Speise und Trank, die in der Milch verbunden sind, unterscheidende, durch die Arbeit der Hände und Zähne vermittelte und verwickelte. Nur der Barbar, sei's nun ein studirter oder unstudirter, weiss nichts von dieser Vermittelung und findet daher den Sinn von dem Satze: „der Mensch ist was er isst", nur im förmlichen, eigentlichen Menschenfrass und Menschenopfer. So wie sich aber der Mensch auf den Standpunkt der Cultur erhebt, so verwandelt er ebenso auf dem Tische wie dem Altare — die Momente ausgenommen, wo er aus Aberglauben, aus Furcht oder Hass in die alte Barbarei zurücksinkt — Menschenfleisch in Brot und thierisches Fleisch, Menschenblut in das „Blut des Weinstocks, des Oelbaums", in Wasser, Milch und Honig oder noch andere Säfte, weil er nun, wenn auch nicht aus Vernunft, doch aus der Empfindung von ihren Wirkungen weiss, dass er auch in dem pflanzlichen und thierischen Eiweiss und den übrigen, zum menschlichen Wohlsein unentbehrlichen Nahrungsstoffen Menschenfleisch und Menschenblut geniesst und seinen Göttern zur Versöhnung darbringt.

Anmerkungen und Belegstellen.

1. „Als ich", sagt die indische Urwasi zu ihrem Manne, „in verwandelter Gestalt unter den Menschen weilte, ... ass ich einmal eines Tags einen Tropfen Butter, darob bin ich selbst jetzt noch befriedigt", d. h. „darum vergesse ich dich nicht". Weil sie also von irdischer Speise genossen, bleibt ihr die Erinnerung an die genossene Erdenlust; sie ist darum noch halb und halb der Erde verfallen, wie Persephone durch den Genuss der Granatenkörner der Unterwelt. Auch nach zahlreichen deutschen Zeugnissen ist der, welcher einmal von unterweltlicher Speise genossen. der Unterwelt verfallen. [Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes v. A. Kuhn, Berl. 1859, S. 83.]

2. Vgl. Ovid. Fast. II, 634. Et libate dapes, ut grati pignus honoris N u t r i a t incinctos missa patella Lares: Besprenget weihend die Speisen, damit die Opferschüssel, als Zeichen dankbarer Verehrung dargebracht, die festlich bekränzten Laren a u c h n ä h r e. So heisst es auch ebendaselbst VI, 171 von der Göttin Carna, dass sie als eine alterthümliche Göttin sich nährt von den Speisen, die sie vor Alters genossen.

3. Diese groben. bäuerischen, aber deshalb nicht unwahren Aeusserungen und Exempel der Gastrotheologie sind der Encyklopädie von E r s c h und G r u b e r, Artikel Opfer, entnommen. Nach G e o r g i, Bemerkungen einer Reise im russischen Reiche, Petersburg 1775, 1. Bd. S. 333, sagt auch bei den Burjäten der Schamane bei der Darlegung der Opfer: „G o t t i s s u n d t r i n k". — In Betreff der lebendigen Menschenopfer sei hier auch noch Seiner Majestät des Königs Moloch gedacht, der zwar die ihm zum Opfer dargebrachten lebendigen Kinder in seine ausgestreckten Arme aufnahm, aber nur, um sie in den Feuerschlund seines Leibes oder Bauches — er wurde ja der Ueberlieferung zufolge in menschlicher Gestalt mit einem Stierkopf dargestellt — hinabzuschlingen und so der Welt zu veranschaulichen, dass Anthropothysie Anthropophagie, Menschenopfer Menschenfrass ist. Daher sagt auch der Prophet Hesekiel 23, 37 von den Hebräern, dass sie den Götzen, wozu der Moloch gehört. ihre Kinder „verbrannten": d. h. darbrachten, nicht

wie es in der Lutherischen Uebersetzung heisst, „zum Opfer", sondern wörtlich „zur Speise, zum Frasse"; denn das Wort wird auch von den Thieren gebraucht.

4. Bei dem Opfer der Parsen, welches aus kleinen Broten, etwas Fleisch und dem Safte der Haomapflanze besteht, wird das Salz nicht ausdrücklich erwähnt. — Es werden zwar zu dem Opfer Gottheiten oder Genien eingeladen, welche „das Nützliche und Angenehme in die Speisen legen", so auch Ramaquaçtra, „der den Speisen Geschmack verleiht", aber ebenso viele andere Genien; hieraus aber lässt sich wohl nicht schliessen, dass auch bei den Parsen das Opfer Götterspeise ist. Gleichwohl handelt — abgesehen von der erwähnten „Nahrung des Feuers" — nach Spiegel, Einleit. z. Vispered & Yaçna Kap. 4, der Zaota, der Priester, im Namen der angerufenen Genien, worunter auch der höchste Genius oder Gott der Parsen sich befindet, als ihr Stellvertreter, wenn er die Daruna (die heiligen Brote) und den Myasda (das den Gottheiten geweihte Fleisch) und den geheiligten Haoma geniesst.

5. Bei Athenäus (*Deipnosoph.* XIV, 80) sagt jedoch ein die Verdienste der Kochkunst um Religion und Cultur der Menschheit preisender Koch, dass in früheren Zeiten die Eingeweide den Göttern gebracht wurden, ohne dass man Salz hinzufügte. Casaubonus bemerkt in seinen Anmerkungen zu dieser Stelle: „Wahr ist was hier Athenis vom Salze sagt; lies alle Beschreibungen von Opfern bei den ältesten Dichtern, nirgends findest du das Salz erwähnt". Dies gilt aber gewiss nur von den thierischen, nicht den vegetabilischen Opfern, wo wohl nur deswegen das Salz nicht erwähnt wird, weil es sich von selbst versteht, weil der Geschmack oder Instinkt dem Menschen gesagt hat, dass „die pflanzlichen Speisen weniger Kochsalz enthalten, als die thierischen". „Daher in der Regel thierische Kost mit weniger Kochsalz vermischt wird, als die pflanzliche, ja einige Völkerschaften ihr Fleisch oder ihre Fische ohne Zusatz von Kochsalz geniessen." (Moleschott.) Wenn daher die ägyptischen Priester so supranaturalistisch gesinnt waren, dass sie, wie Plutarch behauptet (*Sympos.* V, 10) gar kein Salz, selbst nicht gesalzenes Brot genossen, wahrscheinlich weil sie das Salz nur für ein Reizmittel der Essbegierde, ein *irritamentum gulae*, wie das Salz bei Sallust heisst, ansahen, so bestätigen auch sie, dass der Mensch trotz seiner bewussten Abstraction von der Natur doch stets in unbewusstem Verbande mit ihr bleibt. Denn da die ägyptischen Sonderlinge nach Herodot II, 37 reichlich Fleischspeisen genossen, so nahmen sie in ihr supranaturalistisches Hirn und Herz unbewusst auch das verschmähte Salz des Naturalismus auf. Dieses von den Priestern nicht nur der ägyptischen, sondern aller Religionen und Nationen — die Priester sind ja, wie das Sprüchwort sagt, überall

dieselben — verschmähte und verleugnete Salz des Naturalismus im Hexenkessel der Religion und Theologie zu entdecken und darzustellen, war, wie anderwärts, so auch hier die Aufgabe des Verfassers. — In Betreff der scheinbaren Widersprüche gegen die behauptete Nothwendigkeit des Salzgebrauchs sei hier noch verwiesen auf: „Chemische Bilder aus dem tägl. Leben" von W. Hamm II. Bd. S. 453—55.

6. Nach Ezechiel 16, 4 wurde das neugeborene Kind mit „Salz gesalzt" oder bestreut, aber auch „im Wasser abgewaschen zur Reinigung:" ad purgationem, wie das hier stehende, nur einmal vorkommende hebräische Wort von Gesenius und Andern übersetzt wird. — Bei Theokrit wird das Haus des Herkules gereinigt zuerst mit Schwefel, dann mit Wasser, vermischt mit Salz.

7. Es wurde ja aber auch Wein auf den Weihrauch, der doch nicht gegessen wird, gegossen. Thure dato flammis, vinoque in thura profuso. Ovid Met. XIII, 656. Aber abgesehen davon, dass der Weihrauch wenigstens bei den Griechen und Römern schon dem spätern religiösen Luxus angehört — so weiss Homer noch nichts von ihm — die der Gottheit bestimmte Speise wird ja vom Feuer verzehrt, geht folglich nur in Dampf und Dunst auf. Und mit diesem Resultat steht der Weihrauch in schönster Harmonie. Bei den Hebräern wurde Weihrauch selbst auf das Speiseopfer von Semmelmehl gelegt und dann sammt einem Theil desselben verbrannt. Das ist ein Feuer, heisst es 3. Mose 2, 1. 2. „zum süssen Geruch dem Herrn". Und bei den Aegyptern ward nach Herodot der Leib des Opferthieres mit reinen Broten, Honig, Rosinen, Feigen, Weihrauch, Myrrhen und anderem Räucherwerk vollgefüllt und dann verbrannt, durch diese Verbindung des Wohlschmeckenden und Wohlriechenden aber gezeigt, dass die Opfer zugleich mit dem göttlichen Geschmack auch dem göttlichen Geruch galten.

8. Die Götter sind ja auch sinnlich abwesende Freunde und Wohlthäter der Menschen, die aber gleichfalls das Alterthum bei seinen Gastmahlen anwesend wünschte und glaubte: Mos erat, et mensae credere adesse Deos. Ovid Fast. VI, 303.

5. Zinzendorf und die Herrnhuter.

1866.

Die Herrnhuter, die „evangelische Brüderunität", erneuerte „Brüderkirche", auch schlechtweg „Brüdergemeinde" genannt, sind eine den englischen Quäkern und Methodisten verwandte Religionsgesellschaft, und wie jene das Wesen des Christenthums nicht in die Lehre, sondern in das Leben, nicht in die Dogmatik, sondern in die Moral setzend, sich aber von ihnen, abgesehen von dem Unterschiede der Individualität und Nationalität ihrer Stifter, dadurch unterscheidend, dass ihre Moral in gewissen Stücken nicht so streng, als die der Quäker und Methodisten ist. „Eine gewisse Galanterie und Weltlichkeit verlor sich bei dem gottseligen Grafen Zinzendorf niemals gänzlich, und etwas davon kam auch in seine Lehre und Anstalt. Unwahrheiten zu einem frommen Zwecke und unredliche Accommodationen hielt er gar nicht für unrecht und erlaubte sie sich selbst zuweilen; auch gab er zu, sich der Welt mehr gleichzustellen als andere, ähnliche Sekten. Die Herrnhuter Versammlungen und Gemeindeörter haben bei aller Einfachheit doch etwas Schönes, Elegantes und Geputztes an sich. Man darf sie nur mit den quäkerischen Ansiedlungen und Versammlungen vergleichen. John Wesley, der Stifter der Methodisten, machte Bekanntschaft mit den Herrnhutern, um von ihnen zu lernen und für seine Anstalt Nutzen zu ziehen, zerfiel aber mit Zinzendorf, weil dieser Nothlügen und ein gewisses Gleichstellen mit der Welt vertheidigte". (Geschichte der theologischen Wissenschaften von C. F. Stäudlin, II. Th., 1811, S. 667. Geschichte der Litteratur von J. G. Eichhorn, VI. Bd., II. Abth.) Wesley zerfiel aber mit Zinzendorf keineswegs aus

diesem Grunde allein; der Hauptgrund der Differenz, die Hauptbeschuldigung, die Wesley dem Zinzendorf machte, war vielmehr, dass er „blindlings dem Luther folge und anhänge" — ein Vorwurf, der sich aber zuletzt nur darauf reducirte, dass der Stifter der Methodisten ein Engländer, der Stifter der Brüdergemeinde ein Deutscher war; denn Deutschthum und Lutherthum ist unzertrennlich, ist eins. Es war nur die Macht des Auslandes, des Romanismus, des Jesuitismus, die dieses Band, diese Einheit zerrissen hat. Also der wahre und letzte Grund der Entzweiung zwischen Wesley und Zinzendorf ist einfach der, dass dieser ein Deutscher und Lutheraner, und zwar eingefleischter Lutheraner war. Zinzendorf's Freunde, ja er selbst nannte sich *Lutherum vere redivivum* oder *Lutherum Lutheranissimum*. Im Jahre 1752 erschien von einem unparteiischen, evangelisch-lutherischen Prediger eine Schrift mit dem Titel: „Der in dem Grafen von Zinzendorf noch lebende und lehrende, wie auch leidende und siegende Doktor Luther". Und der Titel ist ganz richtig. Zinzendorf ist der im 18. Jahrhundert, aber eben deswegen nicht mit Haut und Haaren, sondern seinem inneren Wesen nach, nicht in der Gestalt eines Bergmannssohnes und ehemaligen Augustiner-Mönches, sondern in der Person eines Weltmannes, eines Grafen, wiedergeborene Luther. Führen wir zum Beweise einige charakteristische Aeusserungen Luthers an, die Zinzendorf selbst in seiner unter Spangenberg's Namen 1752 erschienenen apologetischen Schlussschrift anführt, um seinen Gegnern, darunter besonders den bornirten, den Buchstaben mit dem Geist verwechselnden lutherischen Orthodoxen gegenüber, sich als *Lutherum Lutheranissimum* zu legitimiren. „Ist denn das eine neue Lehre, wenn man sagt, es ist kein anderer Gott als in Christo? Dr. Luther sagt in gebundener und ungebundener Rede: kein anderer Gott als Jesus Christus, keinen anderen haben wollen (sagt er gar irgendwo) ist das Zeichen der wahren Kirche. Alle Gottheit, ausser Christus betrachtet, ist Hirngespinst oder Teufeley" (S. 283). „Wer keinen anderen Gott kennt als den Gottmenschen Jesus Christus, der kann selig und überselig sein; 100tausend Kinder und 20tausend einfältige Leute gehen heim und haben

so wenig Verstand von Gottes Wesen als von der Algebra, haben aber Jesum, ihren Heiland lieb, zweifeln nicht, dass er sie geschaffen, und lassen ihn instar omnium* sein. Warum haben denn die Alten gesagt: Si Christum discis, satis est, si caetera nescis.** Und Luther sagt: „die hochfliegenden Geister soll man an Christus Menschheit binden. Es wird nirgends bass, denn in Christus Menschheit gefunden und gelernt, was uns zu wissen noth ist“ (S. 277). „Wo steht es aber in der göttlichen Offenbarung, dass Christus allein die Welt erschaffen habe? Antwort. In dem Sinn kann man's sagen, wie Lutherus singt: Er ist ein Kindlein worden klein, der alle Ding erhält allein. Lutherus: „„„O das ist ein lächerlich Ding, dass der einige Gott, die hohe Majestät, sollte ein Mensch werden und kommen hier zusammen beide Schöpfer und Kreatur in einer Person .... wir sollen da solche Narren werden, dass wir gewisslich glauben, dass diess Kind oder diese Kreatur ist der Meister und Schöpfer selber““. Item: „„„Der Mensch Christus Jesus, der Zimmermann, der dort zu Nazareth auf der Gasse geht, ist der rechte, wahrhaftige Gott, der die Welt geschaffen hat, er ist allmächtig““ (S. 235); „„„das Kind in den Windeln ist der Schöpfer der Welt““ ..... nach der unione hypostatica naturarum.*** Lutherus: „„„Hier ist mein Gott. Ich will an keinen Gott glauben, als einen Schöpfer Himmels und der Erden, ohne allein, der da einig ist mit dem, der da heisst Jesus Christus. Ich will von keinem anderen Gott wissen als dem der da heisst J. Chr.““ (S. 234). Der aus Liebe zum Menschen Mensch geworden, zu seinem Besten leidende, ihn durch sein Blut, seinen Tod, von Tod und Sünde erlösende, durch diese That und deren gläubige, d. h. innige, herzliche Annahme und Aneignung selig machende Gott — der Gott, der Mensch, der Mensch, der Gott. Die Gleichheit und Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens ist das Wesen, der Mittelpunkt, das Eins und Alles Luthers wie Zinzendorfs; aber

* Statt aller Dinge.

** Wenn du Christum kennst, so ist es genug, ob du gleich alles Andere nicht weisst.

*** Nach der substantiellen Einheit der Naturen.

Luther hat die Consequenzen, die Früchte, die sich aus diesem Menschwerden Gottes, das gleich ist dem Gottwerden des Menschen, aus diesem Leiden Gottes zum Wohle der Menschheit ergeben, nicht so sich zu Gemüthe gezogen, nicht so ausgebeutet, nicht in so sinnfälliger und darum den streng Gläubigen anstössiger Weise realisirt, wie Zinzendorf. Luther war im Schrecken des alten, menschfeindlichen Gottes aufgewachsen, lernte diesen erst nach und nach mit Hilfe des menschgewordenen überwinden; Zinzendorf lebte von Kindheit an im vertraulichsten Umgang mit Gott, schrieb schon als Kind Briefe an seinen Heiland, wie an seinen leiblichen Bruder, hatte ein solches kindliches und zweifelloses Vertrauen zu der Theilnahme des göttlichen Wesens an allen menschlichen Angelegenheiten, dass er, als er als Student unter den übrigen für einen Cavalier schicklichen Leibesübungen auch das Tanzen lernen musste, den lieben Gott um seinen Beistand anflehte, um so schnell als möglich mit diesen Allotriis, wie er es nannte, fertig zu werden. Und er wurde erhört. „Mein einziger und wahrer Confident hat mich auch hierin keine Fehlbitte thun lassen", schreibt er selbst in den „Antworten auf die Beschuldigungen". Seine Gegner warfen ihm Entheiligung des Namens Jesu vor, wenn man ihn in solchen Dingen um Hilfe anrufe; er weist diesen Vorwurf damit ab, dass „der Heiland des Menschen Herzensfreund und allgegenwärtig sei". Die Menschwerdung Gottes war oder ist eine Selbsterniedrigung, Selbstverkleinerung der Gottheit aus Liebe zur Menschheit; warum soll es dem Zinzendorf zum Vorwurf gereichen, dass er, um seine Empfindung über diese Gleichstellung Gottes mit dem Menschen auszudrücken, die familiärsten Ausdrücke, wie Mama, Papa, am liebsten Verkleinerungswörter von der Gottheit gebrauchte? Wir verkleinern ein Wesen, einen Gegenstand vermittelst der Diminutiva, nicht aus Geringschätzung, sondern aus Zärtlichkeit, um sie aufs innigste mit uns zu verschmelzen, gleich wie wir die Speisen mit den Zähnen verkleinern, um sie besser zu verdauen, leichter uns assimiliren, d. h. mit uns identificiren zu können. Ist aber diese Zärtlichkeit, diese Innigkeit nicht eine nothwendige Folge von dem Eindrucke, den das Menschsein des göttlichen, d. h. das Leiden des an sich leidlosen Wesens zum Besten der

Menschheit auf einen gefühlvollen Menschen macht, wie der Graf Zinzendorf war? Schon als Knabe wurde er bis zu Thränen gerührt, wenn er erzählen hörte, dass sein Schöpfer Mensch geworden, und was sein Schöpfer für ihn gelitten. Er fasste den Beschluss, lediglich für den Mann zu leben, der sein Leben für ihn gelassen habe, und schloss einen Bund mit dem Heilande: „Sei Du mein lieber Heiland, ich will Dein sein". „Sein Symbolum war von Kind auf: Das Eine will ich thun, es soll sein Tod und Leiden, bis Leib und Seele scheiden, mir stets in meinem Herzen ruhn". (Zinzendorf in der „Beilage zu den Naturellen Reflexionen." S. 7.) Luther sagt in seiner Erklärung des Propheten Jesaia über die Stelle (9. Kap.): „Uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben"; „das Kind ist uns geboren, es bleibt uns auch ein Kind. Also ist uns auch ein Sohn gegeben und bleibt uns auch ein Sohn, er wird nicht anders, als er vom Anfang seiner Geburt her gewesen ist. Wenn wir aber den Sohn haben, so haben wir auch den Vater .... Ja selbst der Vater wird ein Sohn und wegen des Sohnes gezwungen, in gewisser Maassen (dass ich so reden mag) zum Kinde zu werden, mit uns zu spielen, uns zu liebkosen, weil wir seinen Sohn haben. Um dieses seines geliebten Sohnes willen sind auch wir geliebte Kinder und Erben Gottes". Dieser nicht nur Mensch, sondern Kind gewordene, mit dem Menschen spielende, ihn liebkosende und wieder geliebkoste Gott ist der Gott, das Wesen, das Grundthema Zinzendorfs; daher die so vielen Spott und Aergerniss erregenden Tändeleien, besonders in seinen Liedern, die er, wie er sich ausdrückte, „aus dem Herzen sang." „Zinzendorf hielt", bemerkt Varnhagen von Ense in seinem Leben desselben (S. 393), „das kindliche, innig vergnügte und gleichsam spielerische Wesen eines am Heiland hängenden Herzens für eine grosse Seligkeit und meinte, jeder Mensch sollte sich aus seiner Kindheit etwas zurückzuholen suchen, etwas Spielendes, Herzliches, Gerades, und man dürfe sich durch den Missbrauch, der dabei stattfinden könne, ebensowenig stören lassen kindlich zu sein, als man wegen des Missbrauches der Vernunft aufhören dürfe vernünftig zu sein. Allein eben er selbst übte solchen Miss-

brauch und gab auch Anderen den freiesten Anlass dazu." Er sagt selbst von sich, „das eine seiner grössten Inclinationen auf die Kindlichkeit gehe; denn das gerade, einfältige, ungenirte, vergnügte und artige Wesen eines noch unverdorbenen Kindes sei die allernobelste Gemüthssituation, die sich ein Mensch vorstellen könne". (Spangenberg: Leben des Grafen von Zinzendorf, S. 2012). Gott ist Mensch, leibhaftiger, wirklicher, natürlicher Mensch. Was folgt daraus? Die Entmenschung die Entleibung des Menschen? Nein! Das gerade Gegentheil: die Vergötterung des Menschen vom Scheitel bis zur Ferse. „Gott", sagt Luther, „verwirft nicht die natürlichen Neigungen an dem Menschen." „Wir können Christum nicht zu tief in die Natur und das Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher". Zinzendorf dehnte diese Vertiefung, diese Herablassung der Gottheit ins menschliche Fleisch, bis auf die Geschlechtstheile aus. „Zinzendorf bekannte frei,dass er die Glieder zur Unterscheidung des Geschlechts für die ehrwürdigsten am ganzen Leibe achte, weil sie sein Herr und Gott theils bewohnt, theils selbst getragen habe, ja, die Scham wurde ausdrücklich verdammt, als vom Satan in eine heilige Handlung hineingehext und gezaubert, welche, da sie in ihrem höchsten Augenblicke nur die Vereinigung Christi mit seiner Kirche bedeute — ersterer durch den Mann, gleichsam den Vice-Christ letztere durch die Frau, deren eigentlicher Mann immer nur Christus bleibe, vorgestellt — für diejenigen, welche diesen Sinn und dieses Bewusstsein dabei hegen, so wenig mit der sinnlichen Wollust gemein habe, als der Genuss des heil. Abendmahls mit der Begierde eines Weintrinkers!" (Varnh. v. Ense, S. 276.) Das Christenthum erstreckt sich also selbst bis auf die Geschlechtstheile. Der Christ verrichtet ohne Bedenken, ohne Skrupel, alle Functionen des natürlichen Menschen, auch das Kinderzeugen, aber nicht aus einem natürlichen Triebe, sondern aus Liebe zu Christus. „Das Kinderzeugen ist", sagt Zinzendorf, „unter die Dinge rangirt, die man nun eben um's Heilands willen auf sich nimmt. Wer hat denn gesagt, dass die Sache die geringste Konnexion mit dem fleischlichen Plaisir hat? Das ist eine Phantasie, die hat entweder der Satan in die menschliche Idee gezaubert, oder auch der

kondescendente Schöpfer darum zugelassen, weil sonst Niemand heirathen würde, als seine wenigen Leute auf Erden". (l. c., S. 275.) Selbst sogar auf den Abtritt geht der fromme Bruder und Diener Christi nur im Namen und nach dem Beispiel seines Herrn, denn „unser theurer Heiland hat sich weder gescheut vom Stuhlgang mit seinen Jüngern zu reden (Matth. 15, 17), noch sich geweigert dergleichen menschliche Demüthigungen an seinem eigenen Leibe zu erfahren". (Apol. Schlussschrift, S. 116.) So haben wir im Vater der Brüdergemeinde auch zugleich schon den Vater des modernen, extremen, d. h. von den inneren Centraltheilen auf die Extremitäten des Menschen hinausgeworfenen, selbst bis auf den After sich erstreckenden Christenthums, das ich schon in meinen theologisch satirischen Distichen von 1830 (z. B. denen über den Unterschied von Natur und Gnade), später in meinen Kritiken des modernen Afterchristenthums und anderwärts charakterisiert und persifliert habe.

Ph. Jak. Spener's (geb. 1635, † 1705) „fromme Wünsche *(pia desideria)* oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der evangelischen Kirche" — Speners eigene Worte — und die von ihm zum Behufe der Verwirklichung dieses Verlangens gehaltenen Erbauungsversammlungen *(collegia pietatis)* sind es, welche die Brüdergemeinde hervorgerufen haben. Spener fand den Zustand der evangelischen Kirche, „des deutschen Juda und Jerusalem", seiner Zeit in den Worten des Propheten Jesaias gezeichnet: „Das ganze Haupt ist krank (das ganze Herz ist matt), von den Fusssohlen bis aufs Haupt ist nichts gesundes an ihm, sondern Wunden und Striemen und Eyterbeulen, die nicht gehefftet, noch verbunden, noch mit Oel gelindert sind." Aber das Mittel zur Heilung des Uebels fand er nicht in einer Behandlung des kranken Körpers im Grossen und Ganzen, sondern darin, dass man erst im Einzelnen und Besonderen sie beginne, erst Theil für Theil die Keime zur Wiedergenesung des Ganzen bilde und sammle. Es müssten also, meinte er, erst die wenigen, einzelnen, guten und frommen Seelen zu gegenseitiger Förderung zusammentreten, gleichsam Kirchlein in der Kirche, *ecclesiolas in ecclesia*, bilden, und durch ihr Beispiel die anderen minder frommen, oder gar gleichgiltigen

Seelen zur Nachfolge anreizen, ehe an eine Besserung der Kirche im Ganzen gedacht werden könne. Eine solche *ecclesiola in ecclesia* im Sinne Speners war ursprünglich die Brüdergemeinde. „Die erste Gelegenheit", schreibt Zinzendorf selbst in seinen Naturellen Reflexiones über allerhand Materien (1746, S. 157), „zu denen Oberlausitzischen Anstalten ist der Spiritus Speneri *de plantandis in Ecclesia Ecclesiolis* gewesen, der meiner seligen Gross-Frau-Mutter, meiner Tante zu Hennersdorf, mir und meiner Gemahlin allerdings angehangen, *in quo Spiritu jam per decem annos ambularam*,* solchen auch in Wittenberg (wo die dem Spenerianismus, dem sog. Pietismus entgegengesetzte lutherische Orthodoxie herrschte, und wo Zinzendorf studirte) selbst nicht dissimulirt hatte, weil ich aus einem Hause kam, wo ich in dergleichen Principiis auferzogen worden, wie meine Gemahlin auch". Was ist aber der Spiritus Spener's? Der Geist, der uns getrost sprechen macht: „Ich weiss an wen, was und warum ich glaube, weil wir in göttlicher Gnade nicht nur das Wort, sondern die Kraft der Sache in eigener Erfahrung verstehen" (Sp. in der Dedikation seiner Allgem. Gottesgelehrtheit an den Herzog von Braunschweig); der Geist, der mit Luther sagt: „es mag Niemand Gott noch Gottes Wort recht verstehen, er hab's denn von dem heil. Geist ohne Mittel, Niemand kann's aber von dem heil. Geist haben, er erfahre es, versuch's und empfind's denn, und in derselbigen Erfahrung lehrte der heil. Geist als in seiner eignen Schule, ausser welcher wird nichts gelehrt, denn nur Schein, Wort und Geschwätz". Der Geist, der mit Arndt's wahrem Christenthum sagt: „Got ist eitel Gnade und Liebe; es kann aber Niemand wissen, was Liebe sei, denn wer sie selbst hat und thut, und also gehet die Erkänntniss eines jeglichen Dings aus der Erfahrung, aus der That und Empfindung, aus den Werken der Wahrheit" — Stellen, die Spener unter anderen in der angeführten Schrift wider seine Gegner zum Beweise der Uebereinstimmung seiner

* In welchem Geiste ich schon zehn Jahre gewandelt hatte.

eigenen Lehren mit dem wahren Christenthum und Lutherthum anführt — der Geist also, der, was ihm von einem Anderen, hier Gott oder der Bibel gesagt wird, nicht glaubt, nicht für wahr annimmt, weil es ihm gesagt wird, sondern weil er es aus sich selbst als wahr empfindet und erkennt, aus der Quelle seine Ueberzeugung von der Wahrheit desselben schöpft, aus demselben Triebe, demselben Herzen, demselben „heil. Geiste", aus welchem ursprünglich der christliche Gottmensch gezeugt wurde, ihn wiedergebiert, und eben deswegen diesen seinen Glauben an die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens auch in der That, im Leben, in der Liebe beweist.

Spener verwarf daher die theologische Sophistik, Scholastik und vor allem die Polemik, beklagte und bestritt die selbst von der Kanzel herabgepredigte Meinung, dass der Glaube auch ohne Werke der Tugend selig mache, dass der wahre Glaube auch mit Lastern verbunden sein könne, lehrte und predigte nur inniges, herzliches und darum ebenso wohlthätiges, als — denn „was nicht von Herzen, geht nicht zu Herzen" — populäres, allgemein verständliches und eindringliches Christenthum. Spener war ein religiöser Demokrat, Gegner darum auch des aus dem Papstthum stammenden aristokratischen Gegensatzes von Geistlichkeit und Laienthum, Gegner des hochmüthigen Klerus, der sich allein den Namen der Geistlichen angemaasst, während er doch allen Christen gemein sei, von allen geistlichen Aemtern herrschsüchtig die übrigen Christen ausgeschlossen habe, während es doch ihnen zukomme und gebühre, „in der heil. Schrift zu forschen, Andere zu unterrichten, zu ermahnen, zu strafen, zu trösten und dasjenige im Privatleben zu thun, was im Kirchendienst öffentlich geschieht", ja eigentlich „alle Christen zu allen geistlichen Aemtern nicht nur befugt, sondern auch verbunden seien". (Stäudlin, Geschichte der theol. Wissenschaften, S. 360.) Dieser Geist ist also der Spiritus Speneri, aus dem die herrnhutische *Ecclesiola in Ecclesia* hervorging — *in ecclesia*, denn Zinzendorf wollte kein Separatist sein, sich nicht von der Kirche, der lutherischen nämlich, worin er geboren und erzogen, trennen, bekannte sich vielmehr zur Augsb. Confession (insbesondere in ihrer ersten Gestalt), bewog selbst die böhmisch-

mährischen Brüder, deren Ankunft in Herrnhut die erste, äussere Veranlassung zur Gründung der Zinzendorf'schen Religionsanstalt gegeben, zur Annahme derselben. Diese Anhänglichkeit an die Augsb. Conf. hielt ihn aber nicht ab, auch anderen Confessionen in seiner Gemeinde Platz zu machen. Er hielt sich nur an das Wesentliche, Unbestrittene, von allen Parteien Anerkannte der christlichen Lehre und Kirche; die sie trennenden und unterscheidenden Lehren und Gebräuche machte er zu unwesentlichen Formen, zu Unterschieden nur der „Methode und des Ausdrucks", zu *tropis paediae*, eigenthümlichen Weisen der Schule, in der die zur Brüdergemeinde getretenen Personen erzogen worden seien, und denen sie auch nach seinem Willen innerhalb der *Unitas fratrum* treu bleiben sollten. Es gab daher einen lutherischen, einen mährischen, einen reformirten Tropus. Obwohl ein eifriger Lutheraner für seine Person, bekannte er doch, dass er keinen Beruf in sich fühle, Andersgläubige lutherisch zu machen, überhaupt Leute aus der einen Religion in die andere überzuholen; er trage nur das Evangelium so vor, dass er Seelen für den Heiland werben möchte, und die armen Sünder, sie mögen lutherisch, reformirt, katholisch oder gar Heiden sein, dem zu Füssen fallen, der uns alle erlöst hat". (Zinzendorf's Leben von Spangenberg, S. 1010.) Man beschuldigte ihn wegen dieser seiner freisinnigen Toleranz der confessionellen Unterschiede des Synkretismus und Indifferentismus. Er erwidert darauf: „dass es Katholiken und Calvinisten gebe, die da selig werden, ist wahr und wir gestehen es gern. Aber alle dieselben haben den eigentlichen Irrthum nicht, der in ihrer Religion zur Verdammniss abführen kann, sondern sie haben an dessen Stelle die evangelische, selig machende Wahrheit und irren nur in Nebenpunkten. Z. B. kein Katholischer, der selig wird, ist werkheilig, sondern er liegt wie ein lutherischer Wurm zu den Füssen Jesu, und sucht die freie Barmherzigkeit Gottes um der Wunden des Heilands willen wie ein Dieb unter dem Galgen". (Apolog. Schlussschrift S. 16.)

Zinzendorf wollte keine neue Lehre bringen, keine neue oder besondere Sekte gründen, er wollte kein Autor, sondern nur ein Kompilator sein, aber nicht von Büchern, sondern von Seelen;

er wollte nur aus dem *Pêle-mêle* der bestehenden Kirchen die frommen, von sich selbst oder von ihm aus dem Sündenschlaf erweckten Seelen sammeln, „untereinander zu herzlicher Liebe und genauer Fürsorge verbinden"; er wollte die Kirche im engsten Sinne des Wortes, in welchem es nur die bedeutet und befasst, die „unseren Herrn Jesus Christus herzlich lieb haben und sich durch die Gnade Gottes als Glieder eines Leibes miteinander erbauen, um in der Gnade und Erkenntniss Jesu Christi zu wachsen und zuzunehmen", realisiren, die unsichtbare Kirche also sichtbar machen. Seine Gemeinde sollte seinen Worten nach sein eine *Ecclesiola in Ecclesia*, in der That aber die *Ecclesia* selbst als eine *Ecclesiola*, die Kirche, insbesondere die ihm zunächst liegende evangelisch-lutherische Kirche im Auszug, im Kleinen, die aber eben deswegen auf ihren wahren Sinn und Kern eingeengte, zusammengezogne, concentrirte Kirche.* „Christus", sagt Zinzendorf, „ist der „concentrirte Gott" (in der „Gewissensrüge" in den Beilagen zu den „Naturellen Reflexionen", S. 127), und Herrnhuterthum ist das auf diesen im Menschen concentrirten, aus Liebe zur Menschheit selbst Mensch gewordenen, diese seine Liebe durch sein Leiden, sein Blut, seinen Tod am Kreuze bekräftigenden, darum auch nur die Liebe zu ihm zum ganzen Inhalt der Religion, die Liebe zum Menschen zum ganzen Inhalt der Moral, des geselligen Lebens machenden Gott, in Theorie und Praxis, in Lehre und Leben concentrirte Christenthum oder specielles Lutherthum. „Das Objekt der christlichen Religion", sagt Zinzendorf in seinen „Reden über die vier Evangelisten"

---

* Bereits *anno* 1723 singt Zinzendorf:

O Herr Jesu!
Sammle, sammle dir die Frommen,
Lass dich ohne Spiegel sehn,
Ohne Sprichwort dich verstehn.
Dann wird nichts als Jesus seyn,
Reformirte, Lutheraner,
Kephisch, Paulisch, Mein und Dein,
Bischof, Presbyterianer,
Alle Sekten einig sein!
Denn die Liebe bleibt allein.

(herausgeg. v. G. Clemens 1766, S. 530), „darein sich das Auge verlieren und darauf ein Mensch seine ganze Begierde heften und es dabei lassen muss in Zeit und Ewigkeit, ist Gottes Erscheinung in dem Bilde, wie Er für unsre Noth am Kreuze sich so milde geblutet hat zu todt"; „die Verliebtheit in den Heiland mit Leib und Seele ist die einige, wahre, allgemeine Religion." „Man hat schon vielmal über die Religion gedacht, hat allerhand Schwierigkeiten heben wollen und unter anderen auch die, warum doch keine Sache in der Welt verwickelter und dunkler ist, als die Religion, da doch die Menschen dadurch, oder dabei sollen selig werden? Warum doch das Mittel, das einem unentbehrlich ist zum ewigen Wohlsein, einem so erstaunlich hochgehängt ist? Keine Einwendung ist stärker gegen die Religion, als diese, dass sie kann von keinem Menschen beantwortet werden, der ein blosser Theoreticus ist. ... Was ist denn aber der einzige Rath zur Rettung des lieben Gottes in Ansehung der Religion? Was kann man ganz allein anführen, dadurch man die Religion von tausend und abertausend Dunkelheiten und Schwierigkeiten erledigt? .... Wenn wir die ganze Religion zu einer Sache machen, die im Geistlichen just das ist, was es im Leben ist, was es im Leiblichen ist; wenn ein Kind was in's Auge kriegt, das dem Kinde gefällt und da das Kind hin will, . . — das ist das ganze Geheimniss der Religion; wenn einem der Heiland was hauptsächlich wahres, das einen Einfluss in unser ganzes Herz und Gemüthe auf einmal hat, vorweisen lässt, und das fassen wir, das gefällt uns, da wenden wir uns hin mit unserem ganzen Gemüthe, da bekümmern wir uns weder um Beweis dafür, noch um die Einwendung dagegen, sondern wir sind mit der Sache eins, sie steht uns an, und ist nach unserem Herzen, das übrige befehlen wir dem lieben Gott.... Dagegen werden nun freilich die gescheuten Leute nicht disputiren, dass unstreitig das die grösste Seligkeit ist, wenn man den Haupt-Religions-Punkt ins Herze fasst und über dem: Ich hab Dich doch, alle Zweifel und Beweise vergisst." (Ebend. S. 527—529.) Dieser, alle anderen Glaubens-

artikel zur Nebensache machende Haupt-Religions-Punkt, dieses hauptsächlich Wahre, das einen bleibenden Einfluss auf unser ganzes Herz und Gemüth macht, wenn's einmal recht ins Auge gefasst wird, nicht mehr aus dem Sinn und Herzen kommt, weil dieses mit ihm eins ist — das ist eben der aus Liebe zu uns Mensch gewordene, aus purer Liebe zu uns, um uns selig und heilig, glücklich und gut zu machen, leidende, blutende, sich bis zum schmählichen Kreuzestod erniedrigende Gott und Schöpfer. Zinzendorf und seine Gemeinde glaubt oder weiss nichts und will nichts wissen, als Jesum Christum, den Gekreuzigten (1. Korinth. 2,2), als „Jesu Blut und Wunden". Der Katholik, d. h. der Priester, nöthigt dem Menschen, d. h. dem Laien, Alles ohne Unterschied, was nur immer die Kirche sagt oder in der Bibel steht, selbst das, dass der Hund des Tobias mit seinem Schweife gewedelt hat, als einen Gegenstand des Gewissens, des Glaubens, der Religion auf. Luther beschränkt und reduzirt, seinem wahren Sinn und Willen nach, den Glauben nur auf das zu unserer Seligkeit und Rechtfertigung vor Gott Nothwendige; nur darauf, dass wir „für die gewisse und ungezweifelte Wahrheit halten, dass Gott oder der Sohn Gottes Mensch geworden, für uns gestorben ist". Weil wir aber diese Gewissheit nur aus der Bibel, als dem Wort Gottes haben, so macht er doch wieder auch alles Andere, was in der Bibel steht, zu einem Gegenstande des Glaubens, indem wir sonst, wenn wir dieses Andere nicht glaubten, auch jenen Grundartikel nicht für unzweifelhaft gewiss annehmen könnten. Daher der Satz Luthers: „Alles rund und rein geglaubt, oder Nichts geglaubt." Zinzendorf lässt aber alles dieses Andere fahren, giebt es als zur Seligkeit unnöthiges und unpraktisches, herzloses Zeug preis dem Zweifel, der Streitsucht der Gelehrten, der Eitelkeit der Speculation, oder lässt es wenigstens dahingestellt sein. Die Orthodoxie machte ihm daher den Vorwurf, dass er aus dem Zusammenhange der übrigen Bibelwahrheiten nur die eine Wahrheit von der Versöhnung der Menschen mit Gott durch das Blut Jesu Christi herausreisse und hervorhebe. In der That: der Herrnhutianismus ist das im Blute Christi, im Blute des Menschen concentrirte, aber auch aufgelöste und zersetzte Christenthum. Zinzendorf ist den

Orthodoxen seiner Zeit gegenüber ein Freigeist, aber religiöser Freigeist; ja er ist ein christlicher Atheist. „Ausser (sowohl *extra* als *praeter*) Christo kein Gott", wenigstens für uns Menschen. Der Herrnhutianismus ist die gelungene, wahre, consequente Anwendung („Applikation"), Auslegung und Ausführung dieses lutherischen Ausspruchs. — „Ich fasste den firmen Schluss", sagt Zinzendorf (in seiner Apologetischen Schlussschrift (S. 27), „und hab ihn noch, dass ich entweder ein Atheist sein, oder an Jesum glauben müsse, dass ich den Gott, der sich mir ausser Jesu Christo offenbart und nicht durch Jesum, entweder vor eine Chimäre oder vor den leidigen Teufel halten müsse ... Dabei ich bleib, wag Gut und Blut. Mein Thema ist: ohne Christus, ohne Gott in der Welt." An einem anderen Ort sagt er: „Wenn's möglich wäre, dass ein anderer Gott als der Heiland sein oder werden könnte, so wollte er lieber mit dem Heiland verdammt werden, als mit einem anderen Gott selig sein." (Ebend. S. 35.) „Die trockene Theologie, die die ganze Welt erfüllt, ist die, dass man immer vom Vater redet und den Sohn überhüpft. Die Theologie hat der Teufel erfunden." (Reden über d. 4 Evangel., I. Bd. S. 311.) Christus ist „Gottes Enchiridion" (Beil. z. d. Natur. Refl., S. 87), „das *Ens entium*, *die causa causarum*, die Ursache der Schöpfung, die Ursache unserer menschlichen Existenz und Seligkeit, das κεφάλαιον, d. h. die Summe der ganzen Gottheit." (Ebend. S. 121.) „Allein der Theanthropos *qua talis* das Privilegium hat, Alles in Allem zu sein." (ibid. S. 78.)

Was aber ist Christus? Mensch. Der Herrnhutianismus hat also, wenigstens im Sinne seines Stifters, ausser dem Menschen keinen Gott, er weiss nichts von Theologie, er weiss nur von Christologie; aber die Christologie ist nichts als die religiöse Anthropologie, Menschenlehre und Menschenthum christgläubiger Form. Nur in Christo ist Zinzendorf kein Atheist, nur in ihm glaubt er an einen Gott. Warum? weil Christus kein Gott, kein anderes, kein dem Menschen entgegengesetzes, aller menschlichen Eigenschaften und Neigungen entkleidetes Wesen oder vielmehr Unwesen, sondern vielmehr ein wahrhaft, ein herzlich

und leiblich menschliches Wesen ist: eben darum ein Objekt der Liebe, der Empfindung, das nur deswegen für wahr angenommen, geglaubt wird, weil es das Zeugniss des Herzens für sich hat, dasselbe entzückt und beglückt.

Die Theologen machten ihm den Vorwurf, dass er den „Atheismus nicht durch Gründe, sondern durch das Gefühl überwunden habe; man müsse aber auf Gründen stehen, wenn auch alles gute Gefühl und Empfindung weiche." Zinzendorf erwidert darauf: „Der stärkste Grund meines Glaubens als eines Knabens ist gewesen, dass mein Herz und dessen Herz, der für mich gestorben, ein Herz sei ... Der Gegner mag vor sich behalten seinen Trost im Kopf und Verstand, wenn sein Herz nichts fühlt: ich und mein Volk mögen das nicht, sondern wir behalten unseren Herzens-Trost, wenn Kopf und Herz disrangirt wären. ... Der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott weil er lieber keinen möchte, wenn ihm gleich seine Vernunft sagt: wie aber wenn? Der Jünger spricht in seinem Herzen: es ist ein Heiland, weil er ihn gar zu gerne hat, wenn gleich noch so viel Aves phantasticae um den Kopf herumschwirren nach Luthers Gleichniss." (Apolog. Schlussschrift, S. 350.) „Was ich glaubte, das wollte ich", sagt er desgleichen ebendaselbst vortrefflich. Zinzendorf hat Recht, wenn er von sich und seiner Gemeinde sagt: „wir sind das simpelste und naturellste Volk von der Welt." In dieser seiner Einfalt und Natürlichkeit hat er — Ehre ihm deshalb, namentlich in Anbetracht seiner Zeit! — den wahren und letzten, hinter Scheingründen versteckten Grund alles theologischen Glaubens entdeckt und ausgesprochen; man beweist, was man glaubt, und man glaubt, was man will, d. h. mit anderen Worten, was man wünscht, was man gern hat. „Wer einen anderen Glauben (an Jesum) vorgiebt, der ist ein Schelm", wie ganz richtig und kräftig Zinzendorf ebendaselbst sagt. Dass der Mensch an Gott, an Jesum nur glaubt, weil er sich selbst liebt, weil Gott, insbesondere Christus, ein dieser Liebe des Menschen zu sich entsprechendes Wesen, ja nur das vergötterte und vergegenständlichte eigene Herz und Wesen des Menschen ist: das hat, obwohl innerhalb des alten Glaubens,

Zinzendorf, ja selbst schon Luther vor ihm, so deutlich ausgesprochen, wie nur irgend ein moderner Freigeist. „Wer in seinem Herzen," sagt Luther in der Hauspostille, „dieses Bild wohl gefasset hätte, dass Gottes Sohn ist Mensch geworden, der sollt ja sich zum Herrn Christo nichts böses, sondern alles guten versehen können. Denn ich weiss ja wohl, dass ich nicht gern mit mir selbst zürne, noch mir arges zu thun begehre. Nun aber ist Christus eben der, der ich bin, ist auch ein wahrhaftiger Mensch.. Wie kann er's denn mit ihm selbst, das ist mit uns, die nur sein Fleisch und Blut sind, übel meinen? Summa diese Menschwerdung Gottes Sohns, wo sie recht im Herzen gebildet wäre, so würde sie ja eitel fröhliche Herzen und Gewissen machen und in einem Augenblick alle gräuliche Exempel des Zornes Gottes verschmelzen und verschwinden, als da ist die Sündfluth, die Vertilgung von Sodom und Gomorra. Solches alles müsste in einem einigen Blick verschwinden, wenn wir mit gläubigem Herzen gedächten an diesen einigen Menschen, der Gott ist und die arme menschliche Natur so geehrt hat." Dieses Verschwundensein aller greulichen Exempel der alten, theilweise selbst noch in Luther vorhandenen, unmenschlichen Theologie, diese Gewissheit, dass Gott mit dem Menschen eins ist, es so gut mit ihm meint wie er mit sich selbst, diese Fröhlichkeit des Herzens und Gewissens, ist das charakteristische Wesen Zinzendorfs, das er ebenso im Leben wie im Lehren bethätigt und bewiesen hat. „Wenn ich mit dem Heiland rede, so gehe ich mit ihm um, als mit meinem Fleisch und Bein." (Red. üb. d. 4 Evang., B. I. S. 292.) „Was brauch ich noch mehr? Jesus ist mein Bruder, Jesus ist mein Herz." .. — „Er ist unser ander Herz" (Ebend. S. 309), „unser ander Ich," wie er irgendwo anders sagt. „Der Heiland hat zwar die Immensität von Seiner Person weggenommen und erlaubt uns nicht, wenn wir an ihn denken, an einen Abgrund zu denken, sondern will, dass wir an einen Körper denken, in dem sich alles Göttliche, Englische und Menschliche koncentrirt, so dass wir nach einem Schatten, nach Luft, nach nichts greifen, wenn wir nach der Gottheit ausser

ihrem Körper d. i. Christo greifen. Aber ohngeachtet Er uns ein sehr naturelles Bild von sich gegeben, das wir umarmen können, so ist er gleichwohl unser Gott." (Ebend. S. 24.) „Es ist ein altes Wort, das mehr als in einem Lande, sonderlich aber in unserer deutschen Sprache bei Gelegenheit, dass man erschrickt, oder sich vor dem Feinde fürchtet, gebräuchlich ist: Gott sei bei uns! Das kommt von der gesetzlichen und knechtischen Gemüthssituation des menschlichen Geschlechts gegen Gott her, denn dasselbe hat eine forcirte Ehrerbietung gegen Gott. Die sogenannte Christenheit hat die fürchterliche Idee von Gott behalten und die Idee vom Lamm, von Seinem Verdienst und von Seinem Tode ausgemerzt." (Ebend. S. 29.) „Alle diejenigen, die sich über unsere Art zu lehren verwundern, beweisen ihre erstaunliche Unwissenheit im Geistlichen und den Verfall der ganzen Theologie, sonst müssten sie Gott danken, dass in diesen unglücklich verderbten Zeiten, die sie selbst *faecem temporum*, die Grundsuppe der Welt nennen, noch Leute aufgestanden sind, die von Tod und Wunden Christi reden mögen und Sein Marterbild wieder aufstellen, das in der Welt zum Gespött und Gelächter worden ist. Er ist unser Gott, der uns mit eigner Hand gemacht, als Er die Schöpfung zu Stande gebracht." (Ebend. S. 26.) Sind denn nicht aber auch Leiden, Martern, Wunden, Kreuz und Tod grässliche Bilder? Wohl an und für sich selbst; aber nicht, wenn sie nur sinnfällige Beweise von der überschwänglichen Liebe des Gottmenschen zum Weltmenschen sind. „O süsse Seelenweide," heisst es z. B. im Herrnhuter Gesangbuch, in Jesu Passion, „Es regt sich Scham und Freude, Du Gottes- und Menschensohn, Wenn wir im Geist Dich sehen Für uns so willigliclı Ans Kreuz zum Tode gehen, Und jedes denkt: für mich." — „Mein Herz ist tief gebeugt Und inniglich geneigt Zu Dir und Deinen Wunden. Die Du für mich empfunden; Ich weiss von keinen Freuden, Als nur aus Deinen Leiden." — „Ich glaub's und fühl's im Herzen, Mein Heiland liebet mich." Wohl hat der Herrnhuter auch das bittere, demüthigende Gefühl und Bewusstsein, dass er „ein armer Sünder"; aber er hat und pflegt es nur, um dadurch die Wahrheit des alten bekannten Satzes an

sich zu erfahren: Contraria juxta se posita magis elucescunt.* „Die Gerechtigkeit Christi als das Licht, unsere Sünderschaft als der Schatten, machen ein ganz Bild, ein schön Bild aus" (Beil. z. d. Nat. Refl. S. 48.) So wird das süsse, erhebende Gefühl von der Sündenvergebung, der Gnade und Liebe des Heilands, gesteigert und der Mensch durch die Gewissheit dieses Geliebtseins zu um so innigerer Gegenliebe und Hingabe sich zu begeistern. „Ich glaube, weil ich liebe," sagt Zinzendorf von sich, wiewohl in der dritten Person (Beil. z. d. Nat. Refl. S. 21), „hänge unzertrennlich an Jesu, weil ich einen göttlichen Eindruck von der Sünde und von ihrem Versöhner bekommen."

Und ich liebe, weil ich geliebt bin. Christus, der hauptsächlichste, wesentlichste, ja zuletzt einzige Gegenstand des Glaubens, ist ja selbst nichts anderes, als die vergötterte, verpersönlichte, vergegenständlichte Liebe des Menschen. Die Seligkeit des Liebens — „nichts seliger als Jesum lieben" — und des Geliebtseins — „der hat den Himmel auf Erden, den der Heiland versichert, dass Er selbst seine sei" — aber nicht nur als Object des Glaubens, der Theorie oder Lehre, sondern auch der Moral, des Lebens, des einzelnen sowohl als des gemeinschaftlichen Lebens: das ist der Kern des Herrnhutianismus. Kurz Herrnhutianismus ist gegenüber der scheinheiligen Selbstverleugnung der Theologie, anthropologischer „Egoismus", Eudämonismus, Socialismus und Sensualismus — „wer ihn siehet (Jes. Chr.), der siehet den Vater." Zinzendorf kennt nur einen, wenn auch jetzt nicht mehr mit den äusserlichen leiblichen Sinnen, doch innerlich, im Geist und Herzen „riech-, fühl-, sicht-, schmeck- und hörbaren Gott" — in phantastischer, christlichgläubiger Form. (Siehe über den letzten Punkt z. B. Vorrede z. d. Reden über d. 4 Evangl., Beilagen zu den Natur. Reflex., S. 127—28, Apolog. Schlussschr., S. 295, 305, 105.)

* Gegensätze werden deutlicher, wenn man sie neben einander stellt.

Urtheile über Zinzendorf und Herrnhuter überhaupt.

Herder (Adrastea und das 18. Jahrh. Schluss: Unternehmungen des vergangenen Jahrh. zur Beförderung eines geistigen Reichs. 6. Zinzd.) „Graf Zinzendorfs und seiner Mitarbeiter Verdienst sind seine Einrichtungen, Einrichtungen des Fleisses, der Ordnung und brüderlichen Gemeinschaft; eine Wohlthat für seine Zeit und für mehrere Zeiten. Sich aus dem kalten Dorngebiet der orthodoxen Streiter, so wie aus den heissen Gruben der Mystiker, der Pietisten und Separatisten, in Ruhestätten zu ziehen, die Zinzendorf ihnen bereitete, that damals Mehreren wohl, die unter dem Panier des Fleisses und der Ordnung an Liebessymbolen sich beruhigten oder erquickten. Das Wesen der Theologie haben diese Symbole zwar nicht gefördert; hat nicht aber der Herrnhutianismus auch im Lutherthum manche Härten gebrochen? manche Pedanterieen zerstört und auf den Zweck der Religion, der in brüderlicher und geselliger Eintracht thätige Liebe sein soll, durch seine Thatanstalten wenigstens gewiesen?“

Lessing sagt irgendwo: „Die Herrnhuter thun, worüber andere spekuliren und zanken“ (J. R. Schlegels Kirchengeschichte des 18. Jahrh., II. Bd., Heilbronn 1788, S. 908). Ich habe diese Worte nicht gefunden in Lessings sämmtlichen Schriften, Berlin 1771—94; aber gleichwohl enthalten sie den Sinn, den Grund- oder Schlussgedanken seiner „Gedanken über die Herrnhuter“ von 1750 (17. Bd. d. ang. Ausg.). So sagt er z. B. ebendaselbst: „Was hilft es, recht zu glauben, wenn man unrecht lebt?“ (S. 315.) „Der Erkenntniss nach sind wir Engel und dem Leben nach Teufel“ (316). „Haben die Herrnhuter oder ihr Anführer, der Graf v. Z., jemals die Absicht gehabt, die Theorie unsers Christenthums zu verändern?“ (S. 322.)

Meissner (im Deutschen Museum, 12. Heft, Dez. 1778, „Ueber die Oberlausiz“) sagt von den Herrnhutern: „Wie andächtig und wie einnehmend ihre kirchlichen Gebräuche und

überhaupt das Aeusserliche ihrer Religionsübungen ist, das haben bereits so viele gerühmt, dass es meiner Beistimmung nicht erst bedarf, ... aber .... ich will Ihnen bekennen, dass ich trotz des Scheins immer noch nicht fest an die wahre Frömmigkeit dieser kaufmännischen Missionsgemeinde glaube."

Varnhagen v. Ense in Zinzendorfs Leben, S. 30, bemerkt richtig: dass sich „sein religiöses Bedürfniss gleich von Anfang an als ein geselliges angekündigt hat." Ich habe diesen Punkt nicht berührt, wie so vieles Andere, weil ich keine Charakteristik Z.'s geben wollte, sondern mich nur auf sein religionsphilosophisches Grundprinzip beschränkt, wovon dieser Geselligkeitstrieb oder richtiger der Trieb, von der eignen „Tendresse für den Gott, der sein Leben für uns gelassen", auch den Andern mitzutheilen, übrigens eine natürliche Folge ist.

Zur Ethik.

Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit.*

1863—1866.

1.

Der Wille innerhalb der Naturnothwendigkeit.

Die supranaturalistischen Philosophen schreiben dem Menschen einen freien d. h. in ihrem Sinne einen von allen Naturgesetzen und Naturursachen und eben deswegen von allen sinnlichen Triebfedern unabhängigen Willen zu. Als thatsächlichen Beweis dieser supranaturalistischen Freiheit führen sie den Selbstmord an, und allerdings: wenn es einen Beweis derselben giebt oder vielmehr geben soll, so kann dieser nicht inner-

* Nur der Kürze halber lautet die Ueberschrift der vorliegenden Abhandlung so, wie jetzt. Anfänglich hatte sie den bescheidenen Titel: „Einige, wohlgemerkt! nur einige, noch dazu unmassgebliche Gedanken über Spiritualismus und Materialismus u. s. w." Einige, weil diese schon vor Jahren begonnene Arbeit so viele und so störende Unterbrechungen erlitten hat, dass ich, wenn nicht gerade der Wille ihr Hauptgegenstand gewesen wäre, sie unwillig für immer bei Seite geworfen hätte, trotz angestrengten Wollens und Denkens aber nur einige Bruchstücke von den im Kopfe entworfenen Ganzen unversehrt ans Licht brachte. Unmaassgebliche, theils, weil die erlittenen Unterbrechungen mir jene Lust und Liebe zu meiner Arbeit genommen hatten, welche allein die frohe Zuversicht gewährt, dass man seines Gegenstandes Meister geworden ist, theils, weil keine Frage sowohl in Folge der Natur der Sache, als in Folge der Willkür und Zweideutigkeit des philosophischen und selbst auch des gemeinen Sprachgebrauchs so sehr den Kopf vexirt, so sehr einer entschiedenen Bejahung oder Verneinung sich entzieht, als die

halb und während des Lebens gefunden werden, sondern nur da, wo der Mensch alle ihn ans Leben fesselnden Bande freiwillig zerreisst. So sagt F. H. Jacobi in Allwills Briefsammlung: „Zu wählen zwischen Tod und Leben vermag kein Thier: es hat nur sinnliche Triebe, die alle auf Erhaltung gehen, die es zwingen, nur sein Dasein auf der Erde fortzusetzen. — Der Mensch vermag es".

„Du wähltest Leben und ich wählte Tod!" sagt Antigone zu ihrer Schwester Ismene. Fichte im System der Sittenlehre: „Der Entschluss zu sterben ist die reinste Darstellung der Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb sich zu erhalten, und der Entschluss zu sterben ist das gerade Gegentheil dieses Triebes. Jeder mit kalter Besonnenheit ausgeübte Selbstmord . . . . ist eine Ausübung jener Oberherrschaft". Hegel in seinem Naturrecht: „In dem Elemente (der reinen Unbestimmtheit) des Willens liegt, dass ich mich von Allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von Allem abstrahiren kann. Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben; er kann einen Selbstmord begehen".

Stehen aber wirklich Natur und Freiheit, Selbsterhaltungstrieb und Selbstmord, in einem solchen Gegensatze, wie diese Philosophen und ihre Anhänger behaupten? Nein; denn es giebt in der Natur keinen blossen und losen Selbsterhaltungs-

---

Frage von der Willensfreiheit. — So wie es aber nicht die Aufgabe meiner Schriften über die Unsterblichkeit, über das Wesen der Religion u. s. w. ist, das „Dasein der Gottheit und Unsterblichkeit zu leugnen" — wer kann leugnen, dass sie wenigstens in Büchern und Bildern, im Glauben und Vorstellen existiren? — sondern nur den wahren Sinn und Grund, den unverfälschten Urtext der Gottheit und Unsterblichkeit oder, was eins ist, des Glaubens an sie zu erkennen, — eine Erkenntniss, durch die sich die Frage nach ihrer Existenz oder Nichtexistenz von selbst beantwortet: so ist es auch hier nicht meine Aufgabe, zu beweisen, dass es keine Willensfreiheit gibt; meine wenigstens wesentliche, charakteristische Tendenz ist es vielmehr nur, den wahren Sinn und Grund der Annahme und Vorstellung der Willensfreiheit zu erkennen — zu erkennen, was den Menschen bestimmt, sich und Anderen dieselbe zuzuschreiben, und damit zugleich die Grenze zu ermitteln, innerhalb welcher er mit Recht dies thut.

trieb, wie ihn der Supranaturalist in seinem Kopfe abgesondert für sich denkt. Das Thier will sich erhalten; aber erhalten im Zusammenhang mit seiner Heimat, wenn es ein patriotisches — denn es giebt auch kosmopolitische Thiere —, im Zusammenhang mit den Thieren seines Gleichen, wenn es ein geselliges, im Zusammenhang mit einem Wesen derselben Art, aber anderen Geschlechts, wenn es ein monogamisches, im Zusammenhang mit der Freiheit der Bewegung, wenn es ein dem Fortschritt huldigendes Thier ist. Wenn z. B. manche Vögel durchaus nicht die Gefangenschaft vertragen, wenn sie mit der Freiheit auch zugleich die Esslust verlieren und daher in kurzer Zeit dahinsterben, so erklären sie durch diesen Tod, dass auch in ihnen der Freiheitstrieb stärker ist als der Selbsterhaltungstrieb, oder richtiger, der Natur gemässer gesprochen, dass der Selbsterhaltungstrieb bei ihnen mit dem Freiheitstrieb aufs innigste verbunden ist.

Aber ebensowenig, ja noch weniger als im Thiere, giebt es im Menschen, am wenigsten in dem des Selbstmords fähigen, einen ungebundenen, zügel- und schrankenlosen Selbsterhaltungstrieb. Der Selbsterhaltungstrieb erstreckt sich in ihm nicht weiter als sein Selbst oder das Gut, das er zu seinem Selbst rechnet, das er nicht von sich absondern, nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben. Was ist das Selbst oder das Leben — wer kann Leben und Selbstsein trennen? — für den Liebenden ohne das Geliebte, für den Ehrgeizigen ohne Ehre, für den Reichen ohne Reichthum, für den Krieger ohne Kriege oder Waffen? Was ist überhaupt das Leben ohne das, was je nach dem Standpunkt, dem Bedürfniss des Menschen, für ihn nothwendig zum Leben gehört? Leben im Kerker ist auch Leben, aber was für Leben! Leben von Wasser und Brod ist auch Leben; aber „was ist das Leben", wie es in der Bibel im Sirach heisst, „da kein Wein ist"? Wenn daher der Mensch sein Leben endet, weil er verloren oder zu verlieren fürchtet, was er wesentlich zum Leben rechnet, so handelt er nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit seinem Selbsterhaltungstriebe.

Der Selbstmord gehört in die Klasse der widerspruchsvollen Erscheinungen des menschlichen Wesens — d e r Erscheinungen

oder Handlungen, welche im schreiendsten Widerspruch mit seiner Selbstliebe stehen oder vielmehr zu stehen scheinen und doch nur aus Selbstliebe geschehen. Der Selbstmörder verzichtet auf alle Genugthuungen des Glückseligkeitstriebes, aber nur um dadurch sich jeder Verletzung desselben zu entziehen; er will kein Glück mehr geniessen, aber nur um kein Unglück mehr zu leiden; er opfert seinen besten Freund auf — jeder hat ja an sich seinen besten und treuesten Freund — aber nur um dadurch seinem Todfeind den Todesstreich zu versetzen. Der Tod widerspricht allerdings der Natur; aber er widerspricht nur der vollständigen, gesunden, glücklichen, nicht der verstümmelten, leidenden, unglücklichen Natur. Er ist für sich selbst ein Abscheu erregendes Gift, aber als Gift gegen Gift ein ersehntes Heilmittel. Und so wenig die Kraft des Kranken, eine abscheuliche Arznei zu sich zu nehmen, im Widerspruch steht mit dem Trieb des Gesunden nach Wohlschmeckendem, so wenig steht der Todesentschluss des irgendwie Verletzten oder auch nur mit Verletzungen Bedrohten mit dem Selbsterhaltungstrieb des Unverletzten im Widerspruch. Dies wäre nur dann der Fall, wenn der Selbstmord eine grundlose Selbstvernichtung wäre. Allein der Selbstmörder bestimmt sich zum Tode nicht aus Freiheit d. h. eigentlich aus Muthwillen, aus Spass, sondern aus trauriger Nothwendigkeit, bestimmt von einem Grunde, welcher für ihn ein letzter, unübersteiglicher, mit seinem Wesen identischer, kein durch Gegengründe aufhebbarer, also kein beliebiger ist. Der Wille ist die letzte d. h. die nächste, aber nicht die erste Ursache des freiwilligen Todes. Der Satz: ich will sterben, ist nur die willige Schlussfolge von dem widerwilligen Obersatz: ich kann nicht mehr leben, ich muss sterben. Der Entschluss zum *summum malum*, zum höchsten Uebel, hat zu seiner Voraussetzung, zu seinem Grunde, den Verlust des höchsten Gutes. Ich will sterben, weil ich nicht leben kann ohne das, was ein feindliches, sei es nun selbstverschuldetes oder unverschuldetes Geschick mir wider meinen Willen genommen hat oder nehmen will; ich lasse das Leben, weil ich nicht lassen kann was ich lassen soll, dieses nicht lassen Können aber nicht anders als durch den Tod ausdrücken und bethätigen

kann: kurz, ich entschliesse mich zu sterben, weil ich genöthigt werde, von Untrennbarem mich zu trennen, Unentbehrliches zu entbehren. Das Leben ist die Verbindung mit den geliebten Gegenständen, der freiwillige Tod die Trennung davon, die aber nur die Unauflöslichkeit, die Nothwendigkeit dieser Verbindung ausspricht; denn eine Trennung, die ich nicht überlebe, die mit meinem Ende verbunden ist, ist ja nur ein Beweis der Unzertrennlichkeit. Was der Tag des Lebens auf menschenfreundliche, bejahende Weise ausspricht, dass der Mensch nur durch die Sonne des süssen Augenlichts sich erfreut, dasselbe sagt die Nacht des Todes, nur auf verneinende, menschenfeindliche Weise. Wie es dasselbe Wesen, dieselbe Ursache ist, welche gegenwärtig Licht, abwesend Nacht macht, so ist es derselbe Grundtrieb, dieselbe Kraft, welche das Leben liebt und das Leben lässt, den Tod flieht und den Tod sucht. Das Todesurtheil des Unglücklichen: ich bin nicht ohne Dich, hat ja denselben Sinn wie der Ausdruck des Glücklichen: ich bin nur, wenn ich bei Dir bin. Selbst wer den Heldentod stirbt, für sein Vaterland, für die Freiheit, für seine Ueberzeugung das Leben lässt, erklärt dadurch, dass er von diesen Gütern nicht abstrahiren kann, dass diese Freiheit, diese Ueberzeugung für ihn eine Nothwendigkeit ist, in unauflöslicher Verbindung mit seinem Wesen und Leben steht.

Der Selbstmord ist daher so wenig ein Beweis von der Freiheit oder Fähigkeit „von Allem zu abstrahiren", dass er vielmehr das Gegentheil beweist. Der kann nur von Allem abstrahiren, der unbeschadet seiner Existenz davon abstrahiren kann. Wer aber mit dem, wovon er abstrahirt, zugleich seine Existenz, sich selbst aufgiebt, der gesteht dadurch auf sehr demüthigende, ja vernichtende Weise die Gebundenheit und Beschränktheit seines Abstractionsvermögens ein. Der Wille, der den Leib, das Leben vernichtet, vernichtet sich selbst und beweist dadurch thatsächlich, dass er nichts ist ohne Leib, ohne Leben; dass ich nicht — wie es in der Hegel'schen Rechtsphilosophie heisst: „ich habe diese Glieder, das Leben nur, insofern ich will; das Thier kann sich nicht selbst verstümmeln oder umbringen, aber der Mensch" — kraft meines Willens meinen

Leib, sondern umgekehrt nur Willen kraft meines Leibes und Lebens habe. Die Fähigkeit, von Allem zu abstrahiren, die über alle Naturnothwendigkeit erhabene Willensfreiheit, bewiese der Mensch nur, wenn er auch vom Tode abstrahiren, nicht sterben könnte, falls er nicht sterben wollte, wenn also Tod und Unsterblichkeit nur von seinem Willen abhingen. Da aber dieses bekanntlich nicht in der Macht seines Willens steht, so beweist er durch den freiwilligen Tod nur, dass auch der höchste Act seiner Freiheit innerhalb der Grenze der Naturnothwendigkeit stehen bleibt, dass er sich nur selbst anthut, was er ausserdem von der Natur erleidet: dass also sein Wille kein Originalgenie, sondern nur ein Copist der Natur, kein Schöpfer aus Nichts, wozu ihn der philosophische Supranaturalist macht, sondern ein die gegebene Materie zu seinen Zwecken verwendender Künstler ist.

Ja wohl! wenn ich nicht sterben könnte, nicht sterben müsste, so könnte ich auch nicht sterben wollen. Der Wille zu sterben hat den willenlosen, unvermeidlichen Tod zu seiner Grundlage und Unterstützung. „Dass ich sterbe", sagt die zum Tode verurtheilte Antigone zu Kreon, „wusst' ich längst fürwahr! Nicht deinen Ausruf braucht' es". Und Sarpedon sagt in der Ilias zu Glaukos:

„Trautester, wär' uns vergönnt, entflohn aus diesem Gefechte
Stets unsterblich zu bleiben in niemals alternder Jugend,
Weder ich selbst dann kämpfte, gemischt in die vordersten Streiter.
Noch auch fordert' ich dich zur männerbewährenden Schlacht auf.
Aber dieweil uns doch unzählige Keren (Geschicke) des Todes
Nah stehn, denen entrinnt kein Sterblicher, noch sie vermeidet.
Auf, dass Anderer Ruhm wir verherrlichen oder den unsern!"

Ein im Sinne unserer Idealisten oder Supranaturalisten freier, ein übernatürlicher Entschluss wäre nur dann der Entschluss zu sterben, wenn es nur einen freiwilligen, aber keinen nothwendigen, natürlichen Tod gäbe, wenn der Mensch nicht sterbliches, sondern unsterbliches Leben aufopferte, der Tod im Widerspruch mit seiner Natur stände.

Allerdings steht der Tod, wie gesagt, im Widerspruche mit der Natur, so lange sie sich in ihrem normalen, gesunden

Zustand befindet, aber so lange ist auch der Tod kein Gegenstand des Willens. „Nichts", sagt Seneca, „hat uns in seiner Gewalt, weil wir den Tod in unserer Gewalt haben", d. h. sterben können, wenn wir wollen. Aber hängt wirklich nur von unserem Willen Leben und Tod ab? Leben wir nur, weil wir leben wollen, und können daher jeden Augenblick das Gegentheil, den Tod wollen? Freilich kann ich mich tödten, wenn ich mich tödten will; aber dass ich es will, das eben hängt nicht vom blossen Willen ab, das steht nicht in meiner Freiheit. Ich kann nur dann den Tod wollen, wenn er für mich eine Nothwendigkeit ist, wofern ich nicht für das Leben Alles, was das Leben erst zum Leben in meinem Sinne macht, hingeben will. Jetzt aber, wo nichts wider das Leben spricht, kein Grund für den Tod vorhanden ist, ist es eine blosse Einbildung von mir, wenn ich glaube, mein Leben hinge bloss von der Gnade meines Willens ab; jetzt ist es in Wahrheit eine nicht nur moralische, sondern physische Unmöglichkeit, mich tödten zu wollen oder tödten zu lassen. „Du wähltest Leben und ich wählte Tod!" Die Wahl zwischen diesen Gegensätzen ist richtig an zwei verschiedene Personen vertheilt. Was der Antigone bei ihrem Sinn und Charakter möglich, war der Ismene unmöglich.

„Ich kann, was ich will"; aber nur wenn und wofern ich will, was ich kann, widrigenfalls ist mein Wollen ein grund- und bodenloses, ein nur eingebildetes: denn der Grund des Wollens ist das Können, das Vermögen des Gewollten. Wirklicher, nicht eingebildeter Wille, welcher gewöhnlich mit jenem verwechselt wird, ist talentvoller, seiner Sache gewisser, seinem Gegenstande entsprechender und gewachsener Wille. Ich will Musiker werden; aber dieser Wille ist, wenn er begründeter und eben deswegen erfolgreicher Wille, nur die Offenbarung meines Talents zur Musik. So wenig ich durch den blossen Willen ohne Zeugungsvermögen Kinder zeugen kann, so wenig vermag überhaupt der Wille etwas ohne Zeug, ohne Stoff, ohne Organ zu dem, was er will. Wofür der Sinn, die Anlage fehlt, dafür fehlt auch der Wille. Wo Wollen und Können im Widerspruch stehen, wie so häufig im bürgerlichen Leben, da kommen eben deswegen auch nur Missgeburten zum Vorschein.

So kann denn auch der Mensch nur da seinen Tod wollen, wo er in sich Grund und Stoff zum Tode hat, wo die Kluft zwischen Leben und Tod, die sonst die Selbsttödtung ihm zur Unmöglichkeit macht, verschwunden, wo sein Hirn bereits so verbrannt und verzehrt ist, dass er nur in einem Todtenschädel sein Ebenbild erblickt, sein Herz so der Welt abgestorben, dass er im Tode nicht den Tod seines Lebens, sondern nur den Ton seines Todes sucht, wo er mit seinem Leben nur noch einen Schein, eine Lüge, einen Widerspruch abthut, im Tode nur der wahren Ausdruck seines Wesens und Willens findet. Das triviale „Gleich und Gleich gesellt sich gern" gilt auch hier. „Der Tod ist mein Bräutigam", sagt die zum Tod entschlossene Antigone. Wer aber dem Tode sich vermählt, der begehrt ihn als ein Wesen seines Gleichen, der wird von ihm nach dem Gesetz der Wahlverwandtschaft angezogen, der weidet sich nicht mehr an der Bildergallerie des Lebens, der hat in dem Tode nur die *Tabula rasa* des eigenen Sinnes und Selbsts vor Augen. „Meine Seele", sagt dieselbe Antigone, „ist schon längst gestorben, um den Todten sich zum Dienst zu weihn". Kurz, ich kann nur sterben wollen, wenn das, was im normalen Zustand in mir diesen Willen verhindert, ihm Widerstand leistet, ihn gar nicht aufkommen lässt, beseitigt ist. Dieser Widerstand ist die Liebe zum Leben oder der Wille zu leben, weil ich lebe. So wenig ich die Freiheit habe eine Person, die ich wirklich liebe oder so lange ich sie liebe, nicht zu lieben, so wenig habe ich die Freiheit das Gegentheil des Lebens zu wollen, so lange ich das Leben liebe. Erst wenn diese Liebe erloschen oder durch die gewaltsame Aufhebung der Bedingungen, welche das Leben zu einem Gegenstand der Liebe machen, verdrängt worden ist, wird mein Wille in Freiheit gesetzt, wird dem Gedanken und Willen des Todes Platz gemacht. Erst wird das Leben ein Gegenstand der Gleichgiltigkeit, der Langeweile, des Ekels, des Abscheus, der Verachtung, ehe der Tod ein Gegenstand des Begehrens wird.

„Ueberall", sagt der Stoiker Seneca, „steht dem Menschen der Weg zur Freiheit offen. Wohin du nur immer blickst, da findest du das Ende der Uebel. Siehst du jenen abschüssigen Ort? Dort steigt man zur Freiheit hinab. Siehst du jenes Meer,

jenen Fluss, jenen Brunnen? Die Freiheit wohnt in ihrer Tiefe. Siehst du jenen kleinen, dürren, unfruchtbaren Baum? Die Freiheit hängt an ihm. Siehst du deinen Hals, deine Kehle, ein Herz? Sie sind Auswege aus der Knechtschaft. Du findest diese Ausgänge zu beschwerlich, fragst nach einem Wege zur Freiheit, der weniger Muth und Stärke erfordert? Jede Ader in deinem Körper ist ein solcher". Ja! der Tod ist von Natur die Freiheit von allen Uebeln, und wem das Leben, es sei nun aus welchem Grunde es wolle, ein unerträgliches Uebel, für den ist diese Freiheit, aber nur diese, Willensfreiheit. Wäre der Selbsterhaltungstrieb der Natur ein unbeschränkter, ein Trieb ohne Maass und Ziel, so gäbe es auch keinen Tod. Allein der Selbsterhaltungstrieb ist eins mit dem Glückseligkeitstrieb, und dieser steigt und fällt mit der Glückseligkeitsfähigkeit. Jedes Leben wird sich mit der Zeit, sei es durch Krankheit, sei es durchs Alter, zur Last, zum Uebel. Ist aber das Leben nur noch ein Uebel, so ist der Tod kein Uebel, sondern ein Gut, ja, ein Recht — das heilige Naturrecht des Uebelleidenden auf Erlösung vom Uebel. Der Tod an sich ist keine Strafe für begangene Sünden; es ist der Lohn für ausgestandene Leiden und Kämpfe. Darum setzen die alten Griechen und Römer ihren Todten Kränze als Ehren- und Siegeszeichen auf. Der natürliche und freiwillige Tod erfolgen daher nach demselben Naturgesetze, welches, im Gegensatz zur asketischen Moral unserer supranaturalistischen Philosophie und Theologie, die Pflicht der Selbsterhaltung nur von dem Recht auf Glückseligkeit — freilich auch keine Glückseligkeit im supranaturalistischen Sinne — abhängig macht. Allerdings entleibt sich nicht immer der Mensch auf Grund unheilbarer und unerträglicher Uebel, im Gegentheil häufig nur aus Gründen gekränkter Eitelkeit, verkürzter Gewinnsucht, versagter Liebhabereien; aber aus was für geringfügigen Ursachen oder Anlässen entspringt nicht auch oft der natürliche Tod!

2.

Der Wille innerhalb der Zeit.

Der Wille ist kein Wunderthäter oder Hexenmeister, kein zu jeder Zeit, an jedem Ort, zu jedem beliebigen Kunststückchen bereites Vermögen; der Wille ist, wie der Mensch überhaupt — was ist denn der Wille anderes als der wollende Mensch? — an Raum und Zeit gebunden. Was ich hier und jetzt nicht vermag, das vermag ich anderwärts und zu anderer Zeit. Wie viele Selbstmörder mögen vor der Zeit ihrer unseligen That sich vor dem Gedanken an die blosse Möglichkeit einer solchen That entsetzt, sich für absolut unfähig derselben gehalten haben und es auch wirklich damals gewesen sein, wo sie dieses dachten! Erst, wenn die Zeit zu etwas kommt, kommt auch die Kraft und der Wille dazu. „Ich weiss es unwidersprechlich, dass Ich, der ich jetzt will, der nämliche Eine bin, der vor Jahren gewollt hat". Aber der vor Jahren gewollt hat, existirt nur noch in deiner Erinnerung, in deinen Gedanken, und so denkst du ihn freilich ohne Schwierigkeit und ohne Unterschied als eins mit dem, der jetzt will. In Wirklichkeit ist jedoch ein ebenso grosser Unterschied zwischen deinem vormaligen und jetzigen Willen wie zwischen deiner vergangenen und gegenwärtigen Existenz überhaupt. „Des Menschen Wille ist sein Himmelreich"; aber das Himmelreich des Knaben ist nicht das des Jünglings, und das Himmelreich des Jünglings nicht das Himmelreich des Mannes oder Greises.

Was der Mensch zu einer bestimmten Zeit thut oder leistet, das ist das Höchste was er gerade zu dieser Zeit leisten kann, die Grenze seines Vermögens, sein letzter Wille; denn mehr kann er nicht leisten wollen, als er mit Aufgebot aller seiner Kräfte leisten kann, und in dem Gefühle der Erschöpfung und Leere, die jede auf den höchsten Grad gesteigerte Anstrengung nach sich zieht, spricht er sich alle Zukunft ab, begiebt er sich in Gedanken zu ewiger Ruhe. Aber welche Täuschung! So wenig die Zeit oder das Blut in seinen Adern stille steht, so wenig bleibt sein Wille stehen. Jeder neue Lebensabschnitt bringt auch neuen Stoff und neuen Willen. Was er früher für seinen letzten Willen für alle Zeit hielt, erkennt er jetzt nur als den

letzten einer bestimmten Zeit, und was ihm früher als das absolute Wesen seines Könnens und Wollens galt, das ist jetzt in den bescheidenen Rang eines endlichen Wesens zurückgetreten. Aendert sich aber der Gegenstand des Willens, so ändert sich auch der Wille selbst. Der Wille ist durch das, was er will, bestimmt; eingenommen für seinen Gegenstand, nimmt er dessen Farbe, dessen Wesen an. Sich entschliessen ist selbst sprachlich eins mit „Partei nehmen". Ein unparteiischer, unbestimmter, auf alle Dinge, auch die entgegengesetztesten ohne Unterschied sich erstreckender Wille *in abstracto*, in Gedanken, ist in Wirklichkeit ein Unding. „Wer liebt", sagt Johannes Gochius, ein Lutheraner vor Luther, „wird so wie der Gegenstand seiner Liebe ist. Wenn du das Fleisch liebst, so bist du Fleisch, d. h. du nimmst die fleischliche Form (Wesenheit) an. Wenn du die Natur liebst, so bist du Natur, weil du die natürliche Form annimmst; wenn du das Schwein liebst, so bist du ein Schwein, weil du die schweinische Form annimmst. Endlich wenn du Gott liebst, so bist du Gott, weil du die göttliche Form annimmst". Die Liebe ist aber nichts anderes, als der sinnliche, affectvolle, aber eben deswegen der wahre, herzensgründliche, radicale Wille des Menschen. Ein affectloser Wille ist ein affectirter, nur gedachter und gemachter Wille. Nimmst du mir daher den Gegenstand des Willens, so nimmst du mir den Willen selbst; denn Nichts wollen und nicht wollen ist Eins. Zu jeder bestimmten Zeit meines Lebens habe ich aber nur Bestimmtes gewollt; nur das, was eben damals an der Zeit und in der Kraft war, nicht, was ich jetzt nach so und so viel Jahren will, was mir vielleicht erst jetzt und hier zu Ohren oder zu Augen und dadurch zu Bewusstsein gekommen ist. Nein! was ich einst gewollt habe, das fasste mein ganzes Wesen in sich, verschlang mein ganzes damals vorhandenes Willenscapital. Aber eben deswegen ist auch mit dem, was der Knabe wollte, der Wille des Knaben, mit dem, was der Jüngling wollte, der Wille des Jünglings, schon längst zu Grunde gegangen. Darum weiss auch nicht der Mensch voraus, was er einst noch wollen kann und wird, so wenig als er voraus weiss, was er noch Alles erleben und erfahren wird. Ein Wille, der im Voraus, ohne vorher-

gegangene Leiden, ohne Noth, ohne Grund, ohne Zeit und Raum sich jeder That für fähig hält, ist ein Windbeutel.

Alles hat seine Zeit, und nur der zeitgemässe Wille ist kein impotenter und phantastischer Wille. So hat jedes Alter seine Tugenden, aber auch seine Mängel und Fehler, und du magst wollen, so viel als du willst, du wirst nicht eher frei von ihnen, als bis du die Jahre hinter dir hast, wo diese Untugenden zeitgemäss waren. Wirst du auch nicht ohne Willen frei von ihnen, so wirst du es doch nur durch den Beistand der Zeit. Und du hast keine Ursache, dich darüber zu beklagen, dass dein Wille durch die Zeit beschränkt ist, d. h. dass du nicht wider den Strom der Zeit schwimmen kannst; denn ein zeitgemässer Fehler ist besser, sagt und verheisst mehr, als eine unzeitige oder zeitwidrige Tugend. „Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit", aber auch der Freiheit, die ja mit jener identisch. Jedes Blatt der Geschichte widerlegt die phantastische, die supranaturalistische Willensfreiheit. Nicht der Wille, nicht die Vernunft, nur die Zeit, die Zukunft, befreit von den Leidenschaften und Thorheiten, den Lastern und Uebeln der Gegenwart. Nur, wenn ein Mensch oder Ereigniss der Geschichte anheimgefallen, werden sie erst Gegenstand eines gerechten, freien Urtheils: zum deutlichen Beweis, das die Freiheit nur Sache der Geschichte, dass der Mensch nicht *a priori* sondern nur *a posteriori* frei ist, d. h. dass ebensowohl im Leben des Einzelnen als im Leben der Menschheit, wie die Wahrheit nur auf den Irrthum, die Vernunft nur auf die Unvernunft, die Humanität des Friedens nur auf die Brutalität des Krieges, so auch die Freiheit auf die Sklaverei nur mit Hilfe der Zeit folgt.

Kant hat seinen in der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochenen Lieblingsgedanken, dass die Zeit nichts an sich, nur eine menschliche Vorstellung sei, nicht die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen betreffe, auch in der Kritik der praktischen Vernunft geltend gemacht, ja, die Existenz der Willensfreiheit nur von der Nichtigkeit der Zeit für Vernunft und Willen abhängig gemacht; denn in der Zeit sei jeder Zustand die nothwendige Folge des vorhergegangenen, ein in der Zeit befindliches Wirkungs-

vermögen daher in seinen gegenwärtigen Wirkungen bestimmt durch die Vergangenheit, die „nicht mehr in seiner Gewalt", also sei in der Zeit ein Vermögen, welches von selbst, unbedingt durch ein Vorher, einen Zustand anfange — ein solches aber sei die Willensfreiheit — unmöglich. Ganz richtig: „was vergangen ist, das ist nicht mehr in unserer Gewalt"; aber es fehlt der ebenso richtige und wichtige Nachsatz, dass was vergangen ist, auch uns nicht mehr in seiner Gewalt hat. So hat der Hunger infolge vorausgegangener Enthaltung oder Entbehrung von Speisen mich in seiner Gewalt, nöthigt mich nur an den Magen zu denken; ist aber der Hunger gestillt und folglich vergangen, so habe ich nun Zeit und Freiheit, statt an den Magen, an meinen Kopf zu denken. *Primum vivere deinde philosophari.* Erst leben, dann denken oder philosophiren. Die Freiheit besteht nicht darin anfangen, sondern zuerst darin, enden zu können. Die Möglichkeit, die Bedingung dieser Freiheit, ist aber die Zeit. Du kannst nur anfangen zu denken, wann und wenn du aufhörst zu geniessen; anfangen zu wachen, wann und wenn du aufhörst zu träumen; anfangen zu zweifeln, wann und wenn du aufhörst zu glauben. „Neue Liebe, neues Leben": aber keine neue Liebe, ohne dass die alte vergangen ist, der Zahn der Zeit die Bande, die dich an die alte Liebe und Zeit fesselten, zernagt hat. Jedes Präsens des Willens setzt ein zeitliches Perfectum seines Gegentheils oder eines Anderen überhaupt voraus. Ich will arbeiten oder mich bewegen, nachdem und weil ich geruht; ruhen, nachdem und weil ich gearbeitet oder mich bewegt, also nicht geruht habe. Ohne ein solches vorhergegangenes Nicht habe ich keinen Grund, keinen Trieb, keinen Anstoss zum Wollen. „Ein jegliches hat seine Zeit". Und frei bist du nicht dadurch, dass du die Zeit verneinst, sondern recht benützest und anwendest, jedem naturgemässen Trieb und Bedürfniss sein Recht, seine Freiheit, d. h. seinen gebührenden Spiel- und Zeitraum gewährst. „Theile und herrsche!" Aber du kannst nur durch die Zeit die Feinde deiner Freiheit theilen, folglich beherrschen; du kannst den Ungestüm und Uebermuth deiner Begierden nur dadurch brechen, dass du das „Schicket euch in die Zeit" zu ihrem Gesetze machst. Bei

den Buddhisten gehört noch heute zu ihren Grundgeboten: „nicht ausser der Zeit zu essen". Und der Prediger des Alten Testaments ruft aus: „Wehe dir Land, dess König ein Kind ist und dess Fürsten frühe (am Morgen, der zum Gerichthalten und anderen Geschäften bestimmten Zeit) essen. Wohl dir Land, dess Fürsten zu rechter Zeit essen, zur Stärkung und nicht zur Lust" (wörtlich: zum Trinken, Zechen). Ja, wohl dir Land, dess Fürsten dem biblischen Prediger Gehör schenken, aber zugleich auch die Aussprüche der griechischen Weltweisen: „Erkenne den rechten Zeitpunkt", „die Zeit ist das Weiseste" beherzigen und bethätigen.

Kant beruft sich zu Gunsten seiner metaphysischen und moralischen Nichtigkeit der Zeit auf „die Reue über eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben, eine schmerzliche durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die sofern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen — aber als Schmerz doch ganz rechtmässig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligiblen Existenz (das Moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen oder vorlängst geschehen sein". Wir verknüpfen aber auch mit dem, was wir empfunden, erlitten und erlebt haben, ohne Unterschied ob es jetzt oder vorlängst geschehen, in der Erinnerung dieselben Empfindungen. Die Ohrfeige, die wir als Lehrer einem Schüler unverdienter Weise gegeben, brennt uns nach zwanzig und mehr Jahren noch auf dem Gewissen; aber die Ohrfeige, die wir als Schüler von einem Lehrer empfangen, wenn auch vielleicht verdienter Weise, brennt uns nach ebensoviel Jahren noch auf dem Gesichte. Wir vergessen nicht das Unrecht, das wir einem Anderen gethan; aber wir vergessen auch nicht das Unrecht, das Leid, den Schaden, den uns ein Anderer zugefügt hat. So erzählt de la Condamine, wie Condorcet in der Lobrede auf ihn berichtet, dass er, als er einst mit einem seiner Lehrer zusammentraf, gefühlt habe, dass er diesem noch nicht eine bereits vor fünfzig Jahren von ihm erhaltene un-

gerechte Strafe verziehen hätte. So konnte auch A. v. Haller, wie derselbe Condorcet in der Lobrede auf ihn erzählt, seinen strengen und pedantischen Hofmeister, an dem er sich schon als Knabe von zehn Jahren mit einer Satire gerächt hatte, auch später nie wieder sehen, ohne unwillkürlich Schrecken zu empfinden.

Wir machen uns Vorwürfe über einst begangene Handlungen, namentlich wenn sie unsere bewussten, noch jetzt uns belästigenden Fehler uns vergegenständlichen, oder mit unseren gegenwärtigen, erst später entwickelten Tugenden, denen wir unseren Namen und Credit verdanken, in Widerspruch stehen; aber wir machen uns diese Vorwürfe eben deswegen erst jetzt, wo diese Fehler nicht mehr mit unserem Wesen verschmolzen, sondern nur noch Gegenstand der Erinnerung sind oder doch so sich gemildert haben, dass sie nicht mehr in so crasser, anstössiger Weise wie früher, zum Ausbruch kommen: denn hätten wir früher so gedacht und empfunden wie jetzt, uns schon damals dieselben Vorwürfe gemacht, so würden wir diese Handlungen nicht begangen haben. Wir machen es mit den Fehlern unserer Vergangenheit wie die Väter mit ihren Kindern, denen sie die nur von ihnen ererbten Fehler — oft auch Tugenden — von denen sie selbst nur durch die Zeit oder doch mit der Zeit frei geworden, zum Vorwurf machen. Jedoch, wie gesagt, nicht nur unsere denkwürdigen Thaten, auch unsere denkwürdigen Empfindungen und Anschauungen, denkwürdigen Leiden und Freuden, erhalten sich in frischem, ja ewigem, d. h. erst mit unserem Bewusstsein erlöschenden Andenken. Und nicht nur das moralisch Gute oder Schlechte, das wir gethan, auch das physisch Gute oder Schlechte, das wir erlebt und empfunden haben, loben oder tadeln, segnen oder verfluchen wir noch in später Erinnerung. Selbst auf Speisen und Getränke erstreckt sich diese Kritik der praktischen Vernunft. „Ich werd es nie vergessen, was ich beim Herrn von Kressen getrunken und gegessen". So schloss einst eine Nürnberger Grabrede. Und wie oft hört man namentlich aus dem Munde des aufrichtigen Volkes solche Aussprüche! Ein so gutes Andenken hinterlässt gutes Essen und Trinken. Ewigen Abscheu dagegen erzeugen auch nur

einmal genossene oder nur verkostete abscheuliche Speisen und Getränke. Selbst rein körperliche Leiden und Schmerzen, wie z. B. die erfrorenen Glieder, erneuern sich mit jedem Winter, wenn wir sie gleich schon vor vielen Jahren erfroren haben, und wir bedauern oder bereuen es dann, dass wir in früheren Jahren, wenn gleich vielleicht aus löblichen, moralischen Gründen es verschmäht haben, uns gegen die Kälte gehörig zu schützen

---

3.

Die Einheit des Willens und Glückseligkeitstriebes.

Wie die Verneinung der Zeit für den Willen nicht den Sinn hat: es ist keine Zeit überhaupt oder schlechtweg, sondern nur es ist jetzt keine Zeit zum Geniessen, zum Spielen, zum Spazierengehen u. s. w., weil jetzt Zeit zum Handeln, zum Arbeiten, also diese Verneinung stets innerhalb der Zeit fällt: so fällt überhaupt jede Verneinung, von welcher der Mensch — der Mensch überhaupt, nicht dieser oder jener Philosoph — die Vorstellung seiner Willensfreiheit abgezogen oder in welcher er einen Beweis derselben erblickt hat, nicht jenseits, sondern diesseits einer Naturnothwendigkeit oder eines Naturbedürfnisses, erstreckt sich nur auf das Besondere und Einzelne einer Spähre, einer Gattung, aber nicht auf diese selbst. Ich kann z. B. von dieser oder jener Speise „abstrahiren", aber nicht von jeder Speise, nicht von der Speise überhaupt; ich muss essen, wenn ich nicht zu Grunde gehen will. Aber diese Nothwendigkeit empfinde ich, so lange ich wenigstens noch bei Verstand und Natur bin, nicht im Widerspruch mit meinem Wesen und Willen; denn ich bin nun einmal ein der Nahrung bedürftiges Wesen. Ich kann mich nicht ohne dieses Bedürfniss denken, und es fällt mir daher auch gar nicht ein, meine Freiheit in die Abwesenheit oder Verneinung desselben zu setzen. Ich setze sie nur darein, dass ich diese oder jene Speise nicht essen kann, wenn ich sie nicht essen will; dass ich nicht abhängig von gewissen Speisen,

nicht unglücklich, nicht ausser mir vor Aerger bin, wenn ich sie entbehre; dass ich essen kann, was nur immer in die Sphäre, in die Gattung eines menschlichen Nahrungsmittels fällt. Der Wille ist Selbstbestimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung. „Der Wille ist die vernünftige Begierde", wie die Philosophen bis auf K a n t fast einstimmig behaupteten. Die Gattung oder der Gattungsbegriff ist es aber, der die Vernunft von den Sinnen unterscheidet. D i e Bäume verdanken wir den Sinnen, oder — da die Sinne nichts sind ohne das Hirn, d. h. ohne Verstand oder Vernunft, — der sinnlichen, d e n Baum der denkenden Vernunft. D e r Baum als solcher ist nicht sinnlich, ist übersinnlich; aber diese Uebersinnlichkeit betrifft nur die Form, nicht den Inhalt oder Gegenstand. Der Wille nun ist die nicht ausschliesslich, wie die unvernünftige Begierde, durch diesen einzelnen und besonderen Gegenstand, sondern durch die Gattung desselben im Sinne des angeführten Beispiels bestimmte Begierde. „Der Wille ist ein übersinnliches Vermögen", aber in keinem anderen Sinne, als auch der Baum, die Blume, der Mensch übersinnliche Wesen sind.

K a n t hat im Gegensatze zu seiner theoretischen Philosophie in der praktischen die blosse Form des Gesetzes zum Gegenstande und Bestimmungsgrunde des Willens und dadurch den Willen zu einem specifisch vom sinnlichen Begehrungsvermögen verschiedenen Vermögen, aber eben deswegen zu einem blossen Noumenon, auf deutsch: Gedankending gemacht. Das Gesetz ist freilich seiner Form nach ein Nichtsinnliches, ein Uebersinnliches; aber sein Gegenstand, sein Inhalt ist ein sinnlicher, so gut als der seinem Gattungsbegriff nach übersinnliche Baum in Wahrheit sinnlich ist. Aber so gehts. Der nicht denkende Mensch sieht vor Bäumen nicht den Baum, der nur denkende, sein Denken nicht durch die Sinne unterstützende und bestimmende vergisst über dem Baume die Bäume, macht die leere Form zum Inhalt, den Baum ohne Bäume zu einem für sich bestehenden Wesen. Kant ist bei dem Gesetze für sich selbst als einem Ersten und Letzten stehen geblieben. Das Gesetz ist rücksichtslos, allgemein, unbedingt, aber es ist nichts,

wenn es nicht vollstreckt, nicht bethätigt wird, also muss es — so schloss er — ein dem Wesen des Gesetzes entsprechendes Thatvermögen geben, ein Vermögen, welches nur durch das Gesetz bestimmt wird, unabhängig von allen sinnlichen Antrieben. Dieses Vermögen ist „der reine Wille".

Aber das Gesetz, wie z. B. das mosaische, sagt nur: „Lass dich nicht gelüsten deines Nächsten Weibes, noch seines Knechtes, noch seiner Magd, noch seines Ochsen, noch seines Esels"; aber es sagt nicht: Lass dich überhaupt nicht gelüsten eines Weibes, noch eines Knechtes, noch einer Magd, noch eines Ochsen oder Esels. Es verbietet mir nicht die Befriedigung meines Geschlechts- und Eigenthumstriebs, es verbietet mir nur, sie an diesem Weibe, diesem Knechte, diesem Esel, die meinem Nächsten gehören, zu befriedigen. Das Verbot: „du sollst nicht stehlen" oder „du sollst nicht ehebrechen" ist allerdings übersinnlich für mich, eine Verneinung meiner Sinnlichkeit; aber nur wiefern sie Begierde ist nach dem Weibe meines Nächsten, nicht meiner Sinnlichkeit überhaupt. Denn es ist ja nur der Geschlechtstrieb des Anderen, der vermittelst des Gesetzgebers meinem Geschlechtstrieb dieses Verbot giebt, diese Schranke auferlegt: folglich ist der Geschlechtstrieb überhaupt und an sich gesetzlich anerkannt und gesichert. Das Gesetz, versteht sich das vernunftgemässe, gerechte, nicht willkürliche, aristokratische oder despotische, das Gesetz, sage ich, ist überhaupt nichts anderes, als mein mit dem Glückseligkeitstrieb Anderer in Einklang gesetztes Glückseligkeitstrieb. Denn wo kein Trieb, ist kein Wille, wo aber kein Glückseligkeitstrieb, kein Trieb überhaupt. Der Glückseligkeitstrieb ist der Trieb der Triebe. Jeder Trieb ist ein anonymer, weil nur nach dem Gegenstand, worein der Mensch sein Glück setzt, benannter Glückseligkeitstrieb. Selbst der Wissenstrieb ist nur der zuerst vermittelst des Verstandes — später im Verlauf der Cultur, wo der Wissenstrieb ein selbständiger Trieb wird, im Verstande — sich befriedigender Glückseligkeitstrieb. Warum haben denn die Menschen zuerst gefragt, was ist die Ursache — oder eigentlich der Urheber, der Macher, doch davon abstrahiren wir hier — von Blitz und Donner, von Tag und Nacht, von Hitze und Kälte und anderen sie in Ver-

wunderung setzenden Naturerscheinungen? Warum? Weil sie mit der Erkenntniss der Ursache die Ursache der Unsicherheit, der Angst und Furcht, die der Mensch vor fremden, unbekannten Dingen hat, beseitigen wollten. Die Kelten sagten zum Alexander nach Arrian, dass sie nichts fürchteten als, es möchte der Himmel über sie einstürzen. Wie nahe liegt diese Furcht, wenn er im Himmel ein ehernes Gewölbe, in Wolkenbrüchen „das Meer im Himmel" sich auf die Erde stürzen, in den Sternschnuppen wirkliche Sterne vom Himmel fallen sieht! Wie nahe aber dieser Furcht das Bestreben, sich nach dem Grunde oder Ungrunde derselben umzusehen, um sich seines Daseins zu versichern! Was tastbar ist, begreife ich mit meinen Fingern, um dessen leiblich habhaft und sicher zu werden; was jenseits meines Tastvermögens, das begreife ich mit meinem Verstande, um seiner geistig wenigstens habhaft und sicher zu werden. *Tantum possumus, quantum scimus:* Ich kann nur so viel, als ich weiss. Wissen ist Vermögen, ist Macht. Wissen will der Mensch, wie etwas geschieht oder gemacht wird, um es möglicher Weise — der Wissenstrieb ist ursprünglich Nachahmungstrieb — selbst mit seinen Händen machen zu können, im entgegengesetzten Falle wenigstens in Gedanken nachzumachen. Macht, Besitz — und besitzen, innehaben, was nicht leiblich besessen werden kann, heisst eben Wissen — ist aber ein Gegenstand des Glückseligkeitstriebes.

Es ist nichts ungereimter, als dem Menschen ein besonderes, von seinem Glückseligkeitstrieb unabhängiges „metaphysisches Bedürfniss" anzudichten und nun gar zum Grund und Wesen der Religion zu machen, da doch gerade die *prima philosophia*, die allen anderen Philosophieen vorangehende Philosophie der Menschheit, die Religion aufs schlagendste beweist, dass dieses metaphysische Bedürfniss nur im Dienste des Glückseligkeitstriebes sich befriedigt; dass die Lehre von dem ersten Ding, dem Schöpfer der Welt, und die Lehre von den letzten Dingen, der Seligkeit und Unsterblickeit des Menschen, nur einen und denselben Gedanken, einen und denselben Willen ausdrücken und vergegenständlichen. Selbst die Grundunterscheidung, die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung,

zwischen Gegenstand und Ich, stützt sich nicht nur, wie einseitige Verstandesmenschen behaupten, auf meinen Verstand, sondern wesentlich zugleich auf meinen Willen, folglich meinen Glückseligkeitstrieb: denn wo kein Glückseligkeitstrieb, ist auch kein Wille, höchstens nur ein Schopenhauer'scher, d. h. ein Wille der Nichts will.

Der Verstand ist das die Dinge in mich hineinsetzende, der Wille aber das diese in den Kopf gesetzten Dinge wieder aus mich heraussetzende Wesen oder Vermögen. Hätte ich keinen Willen, so hätte ich auch kein Bewusstsein von einer von mir unterschiedenen Aussenwelt. Nur vermittelst des Willens, nur auf Grund des Glückseligkeitstriebes, unterscheidet der Verstand zwischen dem vorgestellten und dem gegenständlichen Dinge, zwischen dem Gegenstande des *Adspectus*, des Anblicks, und dem Gegenstande des *Usus*, des Genusses, zwischen dem Schauspiel meiner Sehnerven und dem wirklichen Leben, zwischen dem Sperling auf dem Dache oder im Kopfe und dem Sperling in der Hand oder im Magen, zwischen dem Gefühl des Druckes und der mich drückenden Ursache. Kurz, ich unterscheide zwischen Ursache und Wirkung, Gegenstand und Empfindung, mit Verstand, weil ich mit Willen zwischen Wohl und Wehe, Glück und Unglück, Himmel und Hölle, Haben und Nichthaben unterscheide, so scharf unterscheide wie zwischen Leben und Tod. „Sein oder Nichtsein, das ist die Frage". Aber diese Frage, wie so viele andere, löst nicht der vom Willen gesonderte und verlassene, sondern nur der mit dem Willen verbundene Verstand.

Doch wieder zurück zum Ausgangspunkte. Der Wille ist ein Wort, das nur Sinn hat, wenn es mit einem anderen Hauptworte oder vielmehr — denn es äussert und bezeugt sich ja nur in Handlungen — mit einem Zeitwort verbunden wird. Die Sprache macht allerdings auch das Wollen zu einem selbständigen Wort; aber dafür giebt es in ihr, ausser dem majestätischen und philosophischen „Ich will", auch ein Wollen in der mir sinnlich gegenständlichen zweiten und dritten Person, ausser dem Präsens und Infinitiv auch ein Imperfect und einen Conditional des Willens, steht kurzum das Wollen unter allen

Bedingungen und Weisen der Endlichkeit und Zeitlichkeit. Mit dem Ich will ist daher unzertrennlich das Fragewort Was? verknüpft. Ein von der Materie des Willens abgesonderter Wille ist ein Unding. Was will ich denn nun aber? Nichts, als das Ende einer Widerwilligkeit, eines Uebels — wo kein Uebel, ist kein Wille — eines Leidens — wollen heisst nicht leiden wollen — nichts als das Nichtsein meines Nichtseins; denn nur Wohlsein ist Sein, wahres Sein. Ich will selbst meinen Tod; aber nur, wenn er das letzte und einzige Mittel ist, mich von den Miserabilitäten des menschlichen Lebens frei zu machen. Mein Wille ist nur mein dem, was mich drückt und schmerzt, was mich unglücklich machen, was mich zu Boden werfen, was mich vernichten will, sich entgegensetzendes, entgegenwirkendes Wesen. Wollen ist Wohlwollen, zunächst und zwar nothwendiger Weise gegen sich selbst; „denn wer sich selbst feind, kann auch nicht Anderen freund sein". Das Wohl liegt so sehr im Sinne des Wollens, dass selbst sprachlich „Wille und Wollen stammverwandt mit Wahl und Wohl ist; ich wole oder wohle, wähle, will". „Der Wille ist die Begierde oder das Verlangen eines, sei es nun wirklichen oder scheinbaren Guts", *appetitio boni alicujus*. „Alle Wesen", sagten die scholastischen Philosophen und Theologen, „lieben oder begehren sich selbst und ihre Vollkommenheit", *se suamque perfectionem appetunt*. „Der Wille kann nicht das Gute nicht wollen; nur ein besonderes Gut will er nicht nothwendig". „Das erste Gesetz des Allmächtigen", sagt der engliche Dichter Young in seinen Nachtgedanken, lautet: „Mensch liebe dich selbst! Hierin allein sind freihandelnde Wesen nicht frei". Und in dem verschrieenen „System der Natur" heisst es richtig: „Es gehört zum Wesen des Menschen, nach Wohlsein zu streben oder sich erhalten zu wollen. Der Schmerz zeigt ihm an, was er vermeiden, das Vergnügen, was er begehren soll; es gehört also zu seinem Wesen zu lieben, was angenehme Empfindungen, zu hassen, was unangenehme jetzt oder hernach verursacht; sein Wille wird nothwendig bestimmt oder angezogen von den Gegenständen, die er für nützlich, nothwendig, abgestossen von denen, die er für schädlich hält. Nur durch die Erfahrung erwirbt sich aber der Mensch die Erkennt-

niss von dem, was er lieben oder fürchten soll; die Erkenntniss, dass bisweilen ein Gut durch seine Folgen ein Uebel werden kann und dagegen ein vorübergehendes Uebel ihm ein dauerndes Gut verschaffen kann. So erkennen wir, dass die Ablösung eines Gliedes Schmerz verursachen muss, wir fürchten daher nothwendig diese Operation; aber da die Erfahrung uns gelehrt hat, dass der durch dieselbe bewirkte Schmerz uns das Leben erhalten kann, so unterwerfen wir uns diesem momentanen Schmerz in der Aussicht auf ein ihn überwiegendes Gut". Ja, der Mensch strebt nothwendig nach *Bienêtre*, nach Wohlsein; dieses Streben gehört zu seinem Wesen. Die Philosophen und Theologen unterschieden sonst die Freiheit als Freiheit vom Zwange, *libertas a coactione*, von der Freiheit vom Elend, *libertas a miseria*. Aber der Wille, der frei ist vom Zwange — vom wirklichen, physischen oder psychischen Zwange, wie z. B. dem Zwange einer mich des Willens und Verstandes beraubenden Wuth — ist zugleich der Wille der Freiheit vom Elend oder Uebel, der Gegenstand desselben sei nun welcher er wolle. Ich will, heisst: ich will glücklich sein. Den Glückseligkeitstrieb des Menschen unterdrücken, heisst den Willen des Menschen unterdrücken. Willenlosigkeit ist widerstandslose Hingabe an die Miserabilitäten des menschlichen Lebens, seien diese Miserabilitäten nun orientalische Läuse und Flöhe, oder occidentalische Eminenzen und Excellenzen. „Frei *(liberum)* und willig (*voluntarium*, freiwillig) ist eins", sagten die früheren Schulphilosophen; „der Wille ist wesentlich freier Wille", sagen die jetzigen, aber nur freier im Sinne des Glückseligkeitstriebes, in dem Sinne, in welchem der Hungrige vom Hunger, der Elende vom Elend, der Sklave — d. h. der Sklave, in dem noch nicht die Sklaverei zur anderen Natur geworden — vom Uebel der Sklaverei frei sein will. Die Deutschen haben es jetzt eben darum auch — auch, weil nicht aus diesem Grunde allein, wie sich übrigens von selbst versteht — nur zu einer idealistischen Freiheit gebracht, weil sie die Freiheit nur im Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb erfassten, wenn sie gleich sich bemühten, aber am unrechten Platz und *trop tard*, diesen Widerspruch auszugleichen. Nur die auf den Glückseligkeitstrieb — freilich nicht Einiger, sondern Aller

— gegründete Freiheit ist eine volksthümliche und darum unwiderstehliche politische Macht.

4.
Das Princip der Sittenlehre.

Wie reimt sich denn nun aber der gute Wille gegen sich selbst mit dem guten Willen gegen Andere, der „eigennützige" Glückseligkeitstrieb mit der „Uneigennützigkeit" fordernden Moral zusammen? Wie das Recht innerhalb äusserlicher, peinlicher, erzwinglicher Schranken, so setzt die Moral innerhalb innerlicher, herzlicher, freiwilliger Schranken den Glückseligkeitstrieb des Ich mit dem Glückseligkeitstrieb des Du, des Anderen, in Uebereinstimmung. Mein Recht ist mein gesetzlich anerkannter Glückseligkeitstrieb; meine Pflicht ist der mich zu seiner Anerkennung bestimmende Glückseligkeitstrieb des Anderen. Ich will, sagt mein eigener; Du sollst, der Glückseligkeitstrieb des Anderen, seis nun in Person oder im Namen und Auftrag desselben. Wollen und Sollen von Anfang an in ein und dasselbe, wenn auch in sich unterschiedene Ich, abgesehen von einem mir gegenüberstehenden, ausser meinem Willen und Verstand existirenden Du, verlegen, heisst sich selbst die Tortur anthun, sich selbst nothzüchtigen. Die Moral kann nicht aus dem blossen Ich oder der blossen Vernunft ohne die Sinne, sie kann nur aus der Verbindung von Ich und Du, welche im Gegensatze zu dem sich denkenden Ich nur durch die Sinne gegeben ist, nur aus der Verbindung der Kantischen „Autonomie" und „Heteronomie", der Selbstgesetzgebung und der Gesetzgebung durch ein vom Selbst Unterschiedenes, abgeleitet und erklärt werden. Dieses Andere, dieser Bestimmungsgrund des Ichs zur Pflicht, ist aber eben der Glückseligkeitstrieb des Du. Die Glückseligkeit, aber nicht die in eine und dieselbe Person zusammengezogene, sondern die auf verschiedene Personen vertheilte, Ich und Du umfassende, also nicht die einseitige, sondern die zwei- oder allseitige, ist das Princip der Moral. Die Pflichten „gegen sich selbst" haben die eigene, die Pflichten

aber gegen Andere die Selbstliebe in der Person Anderer zu ihrem Grund und Gegenstand Die Pflicht ist eine Selbstverleugnung, die aber nur die Selbstliebe der Anderen mir gebietet. Die Moral fordert Uneigennützigkeit; aber sie sieht nicht ein, weil sie nicht mit offenen Augen denkt, nicht an das sinnliche Du oder gar, wie die Kant'sche, nicht einmal an den Menschen, sondern nur an nicht existirende, bloss mögliche vernünftige Wesen denkt, dass hinter dieser von mir geforderten Uneigennützigkeit nur der übrigens wohlbegründete Eigennutz des Anderen steckt. Was darum mit meinem Egoismus im Widerspruch steht und daher nicht aus ihm erklärbar ist, das steht im schönsten Einklang mit dem Egoismus des Anderen. So widerspricht z. B. wohl das Verbot der Lüge der Neigung und Selbstliebe des Lügners; aber wie sehr es im Interesse des Belogenen begründet ist, wie sehr es mit seiner Selbstliebe oder Liebe zu seinem Leben, zum Seinigen überhaupt zusammenhängt, das beweisen selbst auf erschreckliche Weise die Marterwerkzeuge, welche die Menschen erfunden und angewandt haben, um dem Lügner das Geständniss der Wahrheit abzuzwingen. Die Moral kann daher nicht von dem Glückseligkeitsprincip abstrahiren; verwirft sie auch die eigene, so muss sie doch die fremde Glückseligkeit anerkennen, widrigenfalls fällt der Grund und Gegenstand der Pflichten gegen Andere, fällt selbst die Praxis der Moral weg: denn wo kein Unterschied zwischen Glück und Unglück, zwischen Wohl und Wehe, da ist auch kein Unterschied zwisehen Gut und Böse. Gut ist die Bejahung, böse die Verneinung des Glückseligkeitstriebes.

Die aus dem blossen, wenn gleich in Beziehung auf Andere gedachten Ich, nicht aus der wirklichen Gemeinschaft von Ich und Du, abgeleitete Moral macht das Gute und das Wohl, das Böse und das Uebe, zu wesentlichen, zu Gattungsunterschieden, so dass das Wohl und Wehe dem Diesseits der Sinnlichkeit, das Gute und Böse abe dem nebulosen Jenseits des Un- und Uebersinnlichen zugetheilt wird. Es sind, sagt Kant, zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Wehe in Betrachtung ziehen. Ja wohl, wenn wir nur in Beziehung auf uns

selbst, aber nicht, wenn wir es in Beziehung auf Andere betrachten. Denn dasselbe, was in Bezug auf den Anderen, den Leidenden, ein Wohl oder Wehe, ist in Bezug auf mich, den Thäter, ein Gutes oder Böses. Wer wehe thut, Uebel zufügt mit dem Willen, dem Vorsatz, Uebles zu thun, der ist ein Bösewicht; wer dagegen wohlthut, nicht zufällig, sondern vorsätzlich, der ist ein Mensch von gutem Willen. Es ist daher richtig, was Kant sagt: „das Gute oder Böse bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen und auf Handlungen", aber unrichtig, was er hinzugesetzt: „nicht auf den Empfindungszustand der Person". Allerdings nicht auf die Person des Handelnden, aber die des Leidenden. Gut und Böse sind wesentlich relative Begriffe — relative in dem Sinne, dass sie, wenigstens ursprünglich, nicht die Beziehung eines Wesens auf sich selbst, sondern auf Andere ausdrücken: so dass ein nur für sich allein gedachtes Wesen, wofern anders ein solches auch nur denkbar ist, weder gut noch böse ist, da ihm jeder Grund und Anlass, jeder Gegenstand zum Gut- oder Bösesein fehlt. Es kann also bei der Bestimmung dessen, was gut, was böse, nicht von der Person des Leidenden und ihrem Empfindungszustand abgesehen werden. Es giebt kein anderes Kennzeichen für Bösesein, als Uebelthun, kein anderes für Gutsein, als Wohlthun. Wer, nur um seine Willensfreiheit zu beweisen, leblose Dinge zerstört, ist ein muthwilliger Bube; wer aber gegen empfindende Wesen sich diese Freiheit erlaubt, ohne in ihren Schmerzensäusserungen die Gewissensbisse des eigenen Glückseligkeitstriebs zu empfinden, der ist ein Bösewicht. Der Grad des Uebels bestimmt daher auch den Grad der Bosheit, wie umgekehrt der Grad des Wohls den Grad der Güte in dem Wohlthäter, den Grad der Verpflichtung in dem Empfänger.

Die Eltern, sagten die Alten, sollen wir wie Götter verehren. Warum wie die höchsten Wesen? Weil wir ihnen das Leben, das höchste Gut verdanken. Die Eltern verpflichten ihre Kinder zum Gehorsam, zur Dankbarkeit, zur Ehrerbietung; aber sie gründen die Forderung dieser moralischen Gesinnung nur auf die Empfindung der ihnen erwiesenen Wohlthaten. „Liebet die euch hassen", heisst es wohl in der christlichen Moral; aber

in der christlichen Dogmatik heisst es dagegen: „Lasst uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt". Die Liebe ist „guter Wille", aber dieser gute Wille will nur das Wohl der geliebten Person; sie ist der Glückseligkeitstrieb des Menschen, der aber nur in und mittels der Befriedigung des Glückseligkeitstriebes des Anderen sich selbst befriedigt. Die Liebe verlangt Gegenliebe, d. h. Liebe für Liebe; aber nicht Küsse für Maulschellen, Liebkosungen für Fusstritte, Schmeicheleien für dem Glückseligkeitstrieb angethane Injurien. Die innigste und vollkommenste Form der Liebe ist die geschlechtliche; aber man kann hier nicht sich selbst beglücken ohne zugleich, selbst unwillkürlich, den anderen Menschen zu beglücken, ja, je mehr wir den Anderen, desto mehr beglücken wir uns selbst. Worin besteht denn nun aber die Sittlichkeit der Liebe? Darin, dass ich vom Glückseligkeitstrieb abstrahire, dass ich mir weis mache, nur aus Pflicht, nur aus Achtung gegen das göttliche oder moralische Gebot „Mehret euch!" mich zu begatten? Nein! nur darin, dass ich, indem ich mich selbst beglücke, zugleich das andere Ich beglücke, dass ich nur in Uebereinstimmung mit seinem Glückseligkeitstrieb den meinigen befriedigen w i l l. Wie aber im Geschlechtsverkehr, nur hier auf allerempfindlichste Weise, so ist im menschlichen Verkehr überhaupt, nur da auf mittelbarere und entferntere Weise, durch die Natur der Sache, die Befriedigung der eigenen an die Befriedigung der fremden Selbstliebe geknüpft, selbst ohne Wissen und Willen wenigstens des kurzsichtigen und selbstsüchtigen Menschen. Wohl beneidet „der Töpfer den Töpfer", der Kaufmann den Kaufmann, gründet in Gedanken, oft in Wirklichkeit, sein Glück nur auf das Unglück seines Concurrenten. Aber gleichwohl ist dies nur zufällig — denn, abgesehen von anderen Gründen, es gibt ja, wie schon der alte H e s i o d sagt, nicht nur einen bösen, sondern auch guten, wohlthätigen Wettstreit — und nur Nebensache: denn in der Hauptsache, in der Beziehung des Producenten auf die Consumenten, des Verkäufers auf die Käufer, ist die eigene Wohlfahrt nur an die fremde geknüpft, denn wenn die Andern nichts sind und nichts haben, so habe und bin auch ich nichts. Was anderes kann also die Aufgabe der Moral

sein, als dieses in der Natur der Dinge, in der Gemeinschaft selbst von Luft und Licht, von Wasser und Erde, gegründete Band zwischen eigener und fremder Glückseligkeit mit Wissen und Willen zum Gesetz des menschlichen Denkens und Handelns zu machen? Eine Moral dagegen, welche dieses Band zerreisst, welche die Fälle, wo Pflicht und Glückseligkeitstrieb in Widerstreit gerathen, zu ihrem Ausgangspunkt, zum Grunde dieser Zertrennung macht: was anders kann sie sein, als willkürliche Menschensatzung und Casuistik? Denn so oft auch diese Fälle sich ereignen: sie bilden nur die Ausnahme, aber nicht die Regel. Was die Regel oder vielmehr das Gesetz des Lebens, das ist auch das Gesetz der Moral oder muss es wenigstens sein, wenn sie nicht ein blosses Gedankending sein will. Wenn es wie Kant sagt: „das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist, wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund gemacht wird"; nun, so ist die Sittlichkeit das gerade Widerspiel des Princips des Lebens; denn ich kann nicht leben, wenn ich nicht mein Wohl, meinen Nutzen oder Vortheil, zum Bestimmungsgrunde meines Willens mache. Wie kann ich z. B. leben, wenn ich als Bauer meine Producte, als Kaufmann meine Waaren, als Handwerker meine Arbeiten aus Uneigennützigkeit verschenke oder auch nur ohne „Profit" verkaufe? „Ja, das darf ich freilich nicht, denn ich habe auch Pflichten gegen mich selbst". Aber was sind denn diese Pflichten anders als die hinter dem demüthigen und scheinheiligen Namen der Pflicht versteckten Rechte der eigenen Glückseligkeit? Warum willst du sie also nicht offen anerkennen und bekennen, dass, was der Gegenstand der Pflicht, im Leben auch der Gegenstand des Glückseligkeitstriebes ist? Es ist die Pflicht, die von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr, von der Jugend bis zum Greisenalter, den Bauer auf seine Aecker und Felder, den Handwerker in seine Werkstatt, den Kaufmann in sein Comptoir, den Beamten in sein Bureau ruft. Aber ist diese Pflicht nicht zugleich sein Vortheil, Gebot seines Glückseligkeitstriebes?

Ueberdies ist der Streit zwischen Pflicht und Glückseligkeit kein Streit zwischen verschiedenen Principien, sondern nur zwischen demselben Princip in verschiedenen Personen, zwischen

eigener und fremder Glückseligkeit. Kant dagegen sagt in seiner Metaphysik der Sitten: „Das Princip der eigenen Glückseligkeit ist verwerflich . . . . . weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit vernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Classe stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen". Und in seiner Kritik der praktischen Vernunft erläutert er diesen Unterschied oder vielmehr Gegensatz durch folgendes Beispiel. „Der im Spiel verloren hat, kann sich wohl über sich selbst und seine Unklugheit ärgern, aber wenn er sich bewusst ist, im Spiel betrogen (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muss er sich selbst verachten, sobald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht. Dieses muss also doch etwas Anderes als das Princip der eigenen Glückseligkeit sein. Denn zu sich selber sagen zu müssen: ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muss ich doch ein ganz anderes Richtmaass des Urtheils haben, als sich selbst Beifall zu geben und zu sagen: ich bin ein kluger Mensch, denn ich habe meine Casse bereichert". Allerdings ist das sittliche Gesetz etwas Anderes als die eigene Glückseligkeit, wenn diese nur in Betrug, Diebstahl und Mord besteht. Wenn aber, um bei dem Kant'schen Beispiel zu bleiben, zwei um Geld mit einander spielen, ohne sich zu betrügen, ist dann nicht auch der Gewinn, die eigene Glückseligkeit die Bewegursache ihrer Handlung? Oder steht die gegenseitige Verpflichtung, sich nicht zu betrügen, sich streng an die Gesetze des Spiels zu halten, im Widerspruch mit der eigenen Glückseligkeit auf beiden Seiten? Aber kann denn nicht auch der Betrüger betrogen werden, wenn das Verbot des Betrugs wegfällt? Warum sage ich denn als Betrüger zu mir: „ich bin ein Nichtswürdiger"? Nur darum, weil, wenn ich statt der Betrüger der Betrogene wäre, ich dem Anderen den Vorwurf der Niederträchtigkeit machen würde — nur darum also, weil es der Wille meines eigenen Glückseligkeitstriebes ist, nicht übervortheilt, nicht betrogen zu werden. Offenbar sagt auch ursprünglich oder zuerst nicht der Betrüger selbst zu sich, sondern

der Betrogene zum Betrüger: Du bist ein Nichtswürdiger. Die Stimme des Gewissens ist ein Echo von dem Racheruf des Verletzten. Man hat im Gewissen ein über- und aussermenschliches Wesen zu entdecken geglaubt; aber über diesem *Deus ex machina* vergessen, dass auch hier *homo homini Deus*, der Mensch dem Menschen Gott ist, nur dass hier dieser menschliche Gott kein Retter, sondern Rächer ist. Das Ich ausser mir, das sinnliche Du, ist der Ursprung des übersinnlichen Gewissens in mir. Mein Gewissen ist nichts anderes, als mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich, nichts anderes als der Stellvertreter der Glückseligkeit des Anderen auf Grund und Geheiss des eigenen Glückseligkeitstriebes. Denn ich kann nur, weil ich aus eigener Empfindung weiss, was Schmerz ist, nur aus demselben Grunde, aus welchem ich Schmerzen fliehe, mir über die Anderen bereiteten Schmerzen ein Gewissen machen; nur aus demselben Grunde, aus welchem ich nicht will, dass man mich beschädige, Reue über Anderen zugefügten Schaden empfinden; nur aus demselben Grunde, aus welchem ich mich ärgere, im Spiel verloren zu haben, den Vorwurf der Nichtswürdigkeit mir machen, wenn ich durch Betrug gewonnen, durch Betrug dem Anderen Aerger über seinen Verlust bereitet habe. Der sittliche Wille ist d e r Wille, der kein Uebel thun will, weil er kein Uebel leiden will. Ja, nur der Wille, der kein Uebel leiden will, also nur der Glückseligkeitstrieb, ist das moralische Gesetz und Gewissen, das den Menschen abhält oder abhalten soll Uebles zu thun.

Aber nicht der Glückseligkeitstrieb, wie ihn K a n t sich und seinen Lesern vorgestellt, denn dieser giebt uns seiner Prima Donna, der Pflicht, zu Liebe kein naturgetreues Bild sondern nur eine Carricatur desselben; er stellt ihn uns nur in der Person eines ekelhaften Aristokraten, nicht in der Person eines schlichten Volksmannes vor. Er eignet daher der Pflicht das Gute, dem Glückseligkeitstrieb aber nur das Angenehme zu — ein nach ihm vom Guten der Gattung oder Art nach unterschiedenes Ding oder Object. Erläutern wir dies durch ein Beispiel. Die Selbsterhaltung ist nach der Moral, auch nach der Kantischen, eine Pflicht; folglich ist auch das Essen, als ein nothwendiges Selbsterhaltungsmittel, Pflicht. Die Moral hat nun, nach Kant,

nur die der Pflicht der Selbsterhaltung entsprechenden Speisen zu ihrem Gegenstande, und Speisen, die zur Selbsterhaltung genügen, sind gute; der Glückseligkeitstrieb dagegen ist ein Gourmand, er geht nur auf Speisen, die angenehm sind, die den Gaumen kitzeln, auf Leckerbissen aus, und Kant hat daher recht: jeder hat „seine eigene Glückseligkeit", d. h. seine eigenen Leckerbissen und Lieblingsspeisen. Ist denn aber dieser Leckerbissentrieb der natur- und pflichtmässige, der demokratische, populäre Glückseligkeitstrieb? Stimmen nicht alle Menschen darin überein, dass sie vor Allem ihren Hunger stillen wollen? Und ist nicht die blosse Stillung des Hungers auch angenehm? Ist nur die Trüffelpastete oder Mandeltorte des Kantischen Glückseligkeitstriebes, nicht auch das trockene Brot der Pflicht ein Leckerbissen, wenn man hungrig ist? Ist das Brot nicht so gut wie die Torte ein Gegenstand des Glückseligkeitstriebes? Giebt es nicht unzählige Menschen, die glücklich sind, wenn sie nur ihr tägliches Brot und zwar Brot in seiner engsten Bedeutung haben? Ist also nicht der Glückseligkeitstrieb so gut wie die Pflicht ein Stoiker, wenn auch unfreiwilliger? Und ist nicht bei diesen Menschen, welche die Majorität des Menschengeschlechts bilden, das Brot, der Gegenstand ihres Glückseligkeitstriebes, untrennbar der Gegenstand ihrer Pflicht, ihrer bürgerlichen und moralischen Thätigkeit? Sind deswegen diese Menschen unmoralische? Nun, dann ist die Moral nur eine Sache der Wohlhabenden und Wohlbestellten, die, weil für ihr Wohl schon von Hause aus gesorgt, ihr Glückseligkeitstrieb schon befriedigt ist, hinreichend Musse haben, die Moral vom Glückseligkeitstrieb abzusondern und für sich selbst zum Gegenstand ihres Denkens zu machen.

5.

Der Unterschied der Nothwendigkeit.

Nun wieder zurück zum Willen: im Einklang, aber auch im Widerspruch mit dem französischen „S y s t e m d e r N a t u r"; denn wie der Wille nach Alter und Geschlecht, so ist er auch nach Nationalität verschieden, der französische und

deutsche Wille also nicht unterschiedslos derselbe. „Wenn ich", heisst es daselbst bald nach der oben angeführten Stelle, „gequält von brennendem Durst eine Quelle erblicke, steht es in meiner Macht, die Befriedigung eines so lebhaften Bedürfnisses zu wollen oder nicht zu wollen? Man wird zweifelsohne zugestehen, dass es mir unmöglich ist, es nicht befriedigen zu wollen, aber sagen, dass, wenn ich in dem Augenblick, wo ich das Wasser trinken will, erfahre, dass es vergiftet ist, ich dennoch ungeachtet meines Durstes mich desselben enthalten werde und daraus den Schluss ziehen, dass ich frei bin. Aber fälschlich; denn wie der Durst mich nothwendig bestimmte zum Trinken, ehe ich wusste, dass das Wasser vergiftet, eben so nothwendig bestimmt mich nun dieses Wissen nicht zu trinken. Das Verlangen oder der Wunsch *(le désir)*, mich zu erhalten, setzt den ersten Anstoss, den der Durst meinem Willen gab, ausser Wirksamkeit; der zweite Beweggrund wird stärker als der erste; die Furcht vor dem Tode bekommt nothwendig die Oberhand über die peinliche Empfindung des Durstes. Freilich kann der Durst so brennend sein, dass ein Leichtsinniger ohne Rücksicht auf die Gefahr dieses Wassers zu trinken wagt; doch dann bekommt eben der erste Anstoss oder Beweggrund wieder die Oberhand. Aber wir mögen das Wasser trinken oder nicht trinken, beide Handlungen sind auf gleiche Weise nothwendig, beide sind Wirkungen des Beweggrundes, welcher die grösste Macht oder Gewalt über den Willen hat". Beide Handlungen sind allerdings nothwendig, allein, wie es in Wirklichkeit überhaupt keine abstracte, d. i. einförmige, unterschiedlose, inhaltslose Nothwendigkeit giebt, so ist auch hier die Nothwendigkeit in beiden Fällen nicht eine und dieselbe. Die Nothwendigkeit, die mich bestimmt, das vergiftete Wasser zu trinken, steht im Widerspruch, die Nothwendigkeit dagegen, die mich bestimmt, es nicht zu trinken, steht im Einklang mit meinem Wesen und Willen. Ich liebe das Leben und liebe es nothwendig, fürchte, verabscheue, hasse daher auch nothwendig Gift, Verderbliches, Lebensfeindliches überhaupt. Das System der Natur hat recht. Aber diese Nothwendigkeit ist eine herzliche, innige, willige, wonnige, mit meinem Ich identische und insofern oder in diesem

Sinne freie, während die Nothwendigkeit der unzähmbaren Begierde eine gehässige, feindselige, unmenschliche, unglückliche ist. Frei ist der Vogel in der Luft der Fisch im Wasser, frei ist jedes Wesen da, wo es sich in Uebereinstimmung mit seinem Wesen befindet und handelt — so auch der Mensch. Wer aber aus Durst das vergiftete Wasser trinkt, der handelt nicht in seinem Sinne, nicht in Uebereinstimmung mit sich, denn er will nur seinen Durst stillen, aber nicht sich selbst vergiften, handelt also wider seinen Willen, wider sein sich selbst liebendes, leben wollendes Wesen, hingerissen, beherrscht von seiner Begierde, als wie von einer von ihm unterschiedenen, feindseligen Macht.

Verschiedene Beweggründe wirken zwar in verschiedenen Individuen mit gleicher Nothwendigkeit, aber deswegen sind sie nicht an sich selbst von gleichem Werth und Gewicht, gleicher Nöthigungskraft. Der eine Beweggrund ist ein Beweggrund ersten, der andere ein Beweggrund zweiten Ranges; der eine ein ursprünglicher, der andere ein abgeleiteter, selbst wieder von einem Beweggrund abhängiger. Der Wille zu trinken, ist zunächst nur der Wille, den Durst zu löschen, aber zuletzt der Wille, zu leben. Ich lebe nicht um zu trinken, sondern ich trinke, um zu leben. Der Wille zu trinken ist nicht der erschöpfende Ausdruck meines Wesens; ich bin kein Wasserschlauch, kein Bier- oder Weinfass. Mein Blut enthält zwar drei Viertel Gewichtstheile Wasser, aber ausserdem noch viele andere Stoffe, welche es erst zu Blut, also zu dem mein Wesen begründenden Stoff machen. Das Wasser ist nur e i n Bedürfniss, nur ein Teil von mir. Wer daher die Nothwendigkeit, aus Durst vergiftetes Wasser zu trinken, der Nothwendigkeit, aus Selbsterhaltungstrieb es nicht zu trinken, gleich setzt, der löscht den Unterschied zwischen Wasser und Blut, zwischen dem Teil und dem Ganzen, zwischen der Minorität und der Majorität des menschlichen Lebens aus. Nur der Leichtsinn oder vielmehr Unsinn kann daher im Leben sowohl als im Denken einem Tropfen oder Schluck Wasser ein Menschenleben aufopfern. Sinn, Verstand, gehört aber nothwendig zum Willen; denn nur durch ihn weiss ich, was ich wollen oder nicht wollen, thun oder lassen soll. Der praktische Verstand ist nichts als mein wohlverstandener Wille. Ich will

meinen Durst löschen, aber ich will mir nicht Gutes thun, um mir übel zu thun oder gar das grösste Uebel, den Tod mir zuzufügen; ich will lieber den Durst, als den Tod leiden. Wer daher vergiftetes Wasser trinkt, der will aus Miss- und Unverstand, was er bei Verstand nicht will; er bekennt daher auch unmittelbar nach der That durch seine Verzweiflung, dass er ein Selbstmörder wider Willen ist.

Gleichwohl bestätigt auch diese That, wenngleich auf widersinnige und widersprechende Weise, dass: ich will, nichts anderes heisst als: ich will einer Qual, einer Last, eines Uebels überhaupt mich entledigen, ich will frei, glücklich sein, wenn auch nur auf einen Augenblick. Der Durst nöthigt mich das vergiftete Wasser zu trinken; aber diese Nöthigung ist zugleich nur der Wille mich glücklich, mich frei von der Pein des Durstes zu machen. Wider Willen leide ich Durst, aber mit Willen stille ich ihn: Durst ist Nothwendigkeit, aber Trinken Freiheit; Durst leiden die Hölle, aber den Durst stillen das Himmelreich. Die Hölle der Natur hat daher — im Vorbeigehen bemerkt — nichts gemein mit der sinnlosen, wahrhaft teuflichen Hölle der Theologie; denn die natürliche Hölle quält nicht den Menschen um ihn zu quälen, ist nicht, wie die theologische, ewige, in sich selbst befriedigte Schadenfreude der Seligen im Himmel: nein! sie ist sich selbst zur Qual, sich selbst feind, indem sie dem Menschen feind ist; sie will enden; sie will ihr Gegentheil, das Himmelreich; denn der Durst ist ja selbst nur der Wille zu trinken, nicht zu dursten. Der mit dem Glückseligkeitstrieb identische Freiheitstrieb ist das Wesen der Natur, das Wesen des Menschen, der ja nichts anderes ist als die menschliche Natur im Unterschiede von der übrigen organischen und unorganischen Natur. Die Natur hat mir nicht nur die Nothwendigkeit des Durstes aufgebürdet, sie hat mir auch in den Werkzeugen und Mitteln ihn zu stillen die Freiheit vom Durste eingeräumt, damit die Freiheit noch an ganz andere Dinge zu denken als an den Durst; denn wer kein Wasser im Leibe hat, der hat in seinem Kopf nur Wasser — der Durstige träumt vom Trinken — der leidet gleichsam an der Hirnwassersucht. Einen Trieb überhaupt befriedigen, heisst sich von ihm befreien, wenn auch nur momentan.

6.

Nothwendigkeit und Verantwortlichkeit.

„Ich will". Wer wird das leugnen? Wer selbst nicht zugeben, dass ebenso wie das Ich der Wille in diesem Satze ein absoluter, ein schlechthin unbestimmter, ein sich nur aus sich selbst, d. h. aus nichts bestimmender Wille ist? Nur ist nicht zu vergessen, dass dieser Wille nur ein gedachter, dass der wirkliche Wille stets nur der Wille eines bestimmten Wesens ist. Führe eine beliebige Menge Menschen in einen Buchladen und lass Jeden nach Belieben sich ein Buch aussuchen. Jeder wird sagen: ich will; aber der eine: ich will diesen Roman, der andere: ich will diese Reisebeschreibung, der dritte: ich will dieses philosophische Werk; jeder aber durch die Verschiedenheit seines Willens nur die Verschiedenheit seines Wesens, das er zwar mit Willen, aber nicht durch seinen Willen hat, beweisen. Wäre das „Ich will" in allen ein gleiches, unbestimmtes, freies, so wäre das nothwendige Resultat des Wollens oder Wählens Nichts; denn mit dem Unterschied des Wollens wäre auch der Unterschied des Gegenstandes aufgehoben. Wo aber der Unterschied des Gegenstandes wegfällt, fällt auch der Grund des Wollens selbst weg. Wo kein Unterschied zwischen Flüssigkeit und Trockenheit, ist auch kein Unterschied zwischen Dursten und Trinken, folglich kein Grund zum Trinkenwollen vorhanden. Kurz: Wollen heisst Etwas wollen, Etwas wollen aber setzt Etwas sein voraus. So will ich dieses philosophische Werk, weil ich selbst, wenn auch nur meiner Neigung und Anlage nach, Philosoph, diesen Roman, weil ich selbst Dichter bin. Allerdings ist die Bestimmtheit meines Wesens keine so enge und beschränkte, dass ich nur zur Lectüre dieses Buchs, zu dem ich mich jetzt bestimmte, bestimmt wäre. Nein! diese Bestimmtheit hat eine gewisse Weite, einen Umfang, innerhalb dessen mir die Wahl zwischen diesem oder jenem Buche frei stand. Nur die Gattung, zu der das ausgewählte Buch gehört, ist eins mit der Gattung, zu der der Wähler selbst gehört, eins mit seiner Wesensbestimmtheit. Der Grund, die Nothwendigkeit, die mich zu d i e s e m Romane bestimmt, ist nicht die nämliche, welche

mich zu Romanen, zu Dichtungen überhaupt bestimmt oder bewegt. Es waren nur ganz besondere, ausserwesentliche, zufällige Gründe, die mich gerade zu diesem Buche bestimmten, während der Grund, der mich zur Gattung dieser Lectüre ausschliesslich oder doch hauptsächlich bestimmt, eins mit dem Grunde ist, warum ich dieser bestimmte Mensch überhaupt bin.

Die Theologie unterschied — unterschied, sage ich, denn die nennenswerthe Theologie hat keine gegenwärtige Zeit mehr, gehört der Vergangenheit an — den Willen Gottes „in den natürlichen oder nothwendigen und in den freien Willen. Mit jenem will Gott was er nicht kann nicht wollen, mit diesem will er das, was er auch nicht wollen oder dessen Gegentheil er wollen könnte. In ersterer Beziehung will er sich selbst, in letzterer die erschaffenen Dinge". Wie aber das göttliche Wesen nur das in höchster Allgemeinheit und Abgezogenheit gedachte, deswegen aber namenlose, geheime menschliche Wesen ist, so ist auch der göttliche Wille nur der geheime, ungenannte, gerade darum aber wahre Wille des Menschen: denn seinen wahren Willen spricht der Mensch nur im Geheimen, nur unter dem Schutze und Fittig der göttlichen Autorität aus. Auf den gegenwärtigen Fall angewendet, heisst dies also: mit nothwendigem oder natürlichem Willen bestimme ich mich in dem Buchladen der Welt zu einer Reisebeschreibung, wenn anders, wie sich von selbst versteht, der Trieb Länder und Völker kennen zu lernen, zu einem philosophischen, wenn anders der Trieb zu denken, zu einem dichterischen, wenn anders der Trieb zu dichten oder die Dichtkunst meine charakteristische Gattungs- und Wesensbestimmtheit ist. Ich muss denken; ich muss dichten; ich muss reisen, wenn auch nur im Kopfe. Mit derselben Innigkeit und Nothwendigkeit, mit der ich mein Sein und Wesen will und liebe, will ich als Reiselustiger das Reisen und folglich eine Reisebeschreibung, als Dichtlustiger die Dichtung und folglich ein dichterisches Werk. Aber mit freiem Willen wähle oder will ich dieses Werk, weil ich recht gut statt dessen auch ein anderes wählen könnte. Ich will nur um jeden, auch den theuersten Preis ein poetisches Werk, spricht der Freund der Poesie; gleichgiltig ist mir jetzt das Individuum: ob Homer, ob Milton, ob Goethe oder Schiller,

gleichgiltig selbst ob Epos, ob Drama, ob Tragödie oder Komödie; nur e i n e Forderung stelle ich in dieser grenzenlosen Büchernoth, in dieser langweiligen Einöde, in der ich mich befinde: es muss schlechterdings ein poetisches sein, denn ich kann und will nun einmal kein anderes Buch lesen. Die Willensfreiheit, oder vielmehr das, was die Menschen zur Annahme derselben bestimmt und selbst berechtigt, was die Vorstellung derselben erzeugt oder ihr zum Grunde liegt, das beruht nur, wie schon oben ausgesprochen wurde, auf dem Unterschied zwischen der Gattung und ihren Arten oder Individuen, d. h. zwischen dem unbedingten (freilich wie Alles in der Welt relativ ist, nur vergleichsweise unbedingten), unersetzbaren, mein Wesen erschöpfenden, von mir ununterscheidbaren, nothwendigen Beweggrund oder Willen, womit ich die Gattung eines Gegenstandes will, und dem durch andere Beweggründe ersetzbaren und eben deswegen von mir ablösbaren, nicht nothwendigen oder nur bedingt nothwendigen, an sich gleichgiltigen, unwesentlichen Beweggrund oder Willen, mit dem ich gerade diesen Gegenstand wähle. Diesen Unterschied aufheben, Alles über den Löffel der einen und selben Nothwendigkeit barbiren, heisst den Unterschied zwischen Rock und Hemd, zwischen Hemd und Haut, zwischen Kopf und Zopf, zwischen Stirnbein und Steissbein aufheben.

Dieser Unterschied wird aber ebensogut aufgehoben, wenn man die Willensfreiheit auf alle Handlungen des Menschen ohne Unterschied ausdehnt. „Eine freie Handlung", heisst es, „ist eine solche, welche trotzdem dass sie geschehen ist, auch hätte unterlassen werden, von der das Gegentheil hätte geschehen können. Das aber, wovon auch das Gegentheil geschehen kann, heisst zufällig. Zufälligkeit gehört also zu einer freien Handlung". Was ich aber ebensogut thun als unterlassen kann, das kann ich ohne Schaden und Verlust, ohne Schmerz und Kampf fahren lassen, das hängt so locker und oberflächlich mit mir zusammen wie der Rock mit meinem Leibe. Ich sage: der Rock, nicht das Hemd; denn ob es gleich sehr viele Menschen giebt, denen der Rock näher liegt als das Hemd, weil er ihre einzige Auszeichnung und Würde ausmacht, so gilt doch das Gegentheil von der Mehrzahl, namentlich vom weiblichen Geschlecht, welches

mit dem Hemde zugleich auch die Schaam ablegt und daher nicht mit derselben Freiheit das Hemde, versteht sich vor Anderen, auszieht als anzieht. Das Gefühl der Freiheit, aus dem man so viel Wesens gemacht hat und noch macht, erstreckt sich daher nur auf den Rock, nicht auf das Hemde, geschweige die Haut des Menschen, ja selbst auch auf den Rock nur in dem glücklichen Falle, dass er mehrere Röcke hat; denn der arme Teufel, der nur im Besitze eines einzigen ist, hängt schon mit den Banden trauriger Nothwendigkeit an demselben. Einzigkeit macht auch das Leichte schwer, das Lose feste, das Werthlose theuer, das Zufällige nothwendig. Einen Rock muss ich haben und anziehen, denn ohne Rock kann ich in der bürgerlichen Welt nicht existiren, nicht wirken; ob ich aber den grauen oder den grünen oder den schwarzen Rock anziehe, das ist zufällig, — denn ich hätte den grünen, den ich heute angezogen, auch nicht anziehen können, ohne mir dadurch auch nur die geringste Unannehmlichkeit zuzuziehen — das ist Sache der Freiheit, denn ich bin nicht an diesen Rock gebunden. Aber was anderes ist es, wenn der einzige Rock im Pfandhaus ist und ich nun genöthigt bin zu Hause zu bleiben und darüber eine günstige Gelegenheit, eine Gelegenheit, die sich vielleicht nie mehr wieder darbietet, zur Verbesserung meiner Lage zu versäumen. Wie abhängig, wie unglücklich fühle ich mich da! Frei fühlt sich überhaupt der Mensch und frei im gewöhnlichen Sinn ist er auch wirklich nur in bedeutungslosen, gleichgiltigen Lagen und Handlungen, aber nicht in solchen, wo es sich um sein Interesse, sein Wohl und Wehe oder gar um Sein oder Nichtsein, wenn auch nur ein bestimmtes Sein oder Nichtsein, handelt.

Im Zustande der Unbestimmtheit, wo der Mensch, welcher eine kritische, über Wohl und Wehe entscheidende Handlung vor sich hat, sich noch fragt: was soll ich thun? da stellt er sich freilich alles Mögliche, auch das Gegentheil von dem, was er wirklich thut, als möglich vor; da hat er die Freiheit, sich und Andere über sich selbst zu täuschen, in Gedanken die Schranken seines Vermögens fallen zu lassen, in Gedanken über das Maass seiner Kräfte sich hinwegsetzend, nach Belieben sich zu Diesem oder Jenem zu entschliessen. Aber gleichwohl h a n d e l t er

ganz anders als er im Zustande der Unentschiedenheit denkt; denn er entscheidet sich zuletzt, wenns zum Treffen kommt, unwillkührlich nur nach dem, was längst entschieden und ausgemacht ist, dass er nämlich ein Held oder Schwächling, ein freisinniger oder knechtischer, ein edler oder gemeiner, ein zu Etwas oder zu Nichts bestimmter Mensch ist. Der Zweifel der Unentschiedenheit ist frei, aber der Entschluss nothwendig; jener transcendent, dieser aber immanent meiner Wesens- oder Charakterbestimmtheit. Der Zweifel, soll ich dieses oder das Gegentheil thun? ist mein verlorenes, momentan mir abhanden gekommenes, verirrtes, falsches, der Entschluss zur That aber mein, seis nun zu meinem Glück oder Unglück wiedergefundenes, wiederhergestelltes wahres Wesen. Keine menschliche Handlung geschieht freilich mit unbedingter, absoluter Nothwendigkeit, denn zwischen dem Anfang und Ende zwischen dem blossen Gedanken und dem wirklichen Vorsatz, selbst zwischen dem Entschluss und der That noch kann ausser und in mir Unzähliges sich ins Mittel schlagen; aber abgesehen von solchen Interventionen, unter diesen nun einmal gegebenen Bedingungen, Eindrücken und Umständen, bei diesem Charakter, diesem Temperament, diesem Körper, kurz mit diesem nun einmal so bestimmten Wesen, konnte ich mich nur so entschliessen, so handeln, wie ich mich entschlossen und gehandelt habe.

Allerdings bin ich keineswegs so bestimmt, so einseitig, so ausschliesslich, so unabänderlich zu dieser oder jener Handlung bestimmt, wie „der unterstützungslose Stein zum Fallen oder das Feuer zum Brennen bestimmt ist" — das gewöhnliche, schon von Alexander von Aphrodisias in seiner interessanten Schrift vom Schicksal zur Veranschaulichung und Widerlegung der Aufhebung der menschlichen Willensfreiheit gebrauchte Gleichniss —; denn der Mensch hat ausser dieser zu dieser Handlung ihn bestimmenden Neigung oder Eigenschaft noch andere Neigungen oder Eigenschaften, die ihn zur Unterlassung derselben befähigen, ausser diesem ihn an einen Gegenstand fesselnden Sinn noch andere Sinne, die ihn von der Gewaltherrschaft dieses einseitigen Eindrucks befreien können. Ein Frauenzimmer, das durch die Schönheit seiner

Gestalt und Gesichtszüge mich unwiderstehlich anzieht, kann durch einen übel riechenden Athem ebenso unwiderstehlich auf Zeitlebens mich von sich stossen, umgekehrt als Gegenstand des Auges mich abstossen, aber als Gegenstand des Gehörs durch den blossen Ton ihrer Stimme mich anziehen. Wer bringt nun aber dieses widersprechende Für und Wider den Gegenstand zur Ruhe und Entscheidung? Der Sinn, der in mir der mächtigste, vorherrschende, mein Wesen bestimmende ist. Wo die Augenlust vorherrscht, da verliert, wenn auch nur momentan, das Ohr seinen Tiefsinn und der Geruch seinen Scharfsinn. Wie mit den äusserlichen Sinnen, ist es aber mit den innerlichen Sinnen und Fähigkeiten. In diesem Menschen herrscht z. B. der Sinn oder Hang zum Genuss, in jenem der Trieb zur Thätigkeit vor. Zur thatentscheidenden Oberherrschaft kommt aber ein Trieb nur durch Unterdrückung der übrigen Triebe und Eigenschaften. Jeder Mensch will geniessen und muss geniessen, wenn er anders leben will, denn schon das Athmen ist Genuss — Genuss der göttlichen Luft. Aber der Genusstrieb hat seine Schranke, seinen Gegensatz an dem Thätigkeitstriebe, der eingedenk des *peracti labores jucundi* — nach gethaner Arbeit ist gut feiern, ihm Maass und Ziel setzt, nur so viel Freiheit einräumt, als sich mit der Wohlfahrt und Freiheit des Thätigkeitstriebes verträgt. Reisst sich der Genusstrieb aus der Verbindung mit diesem seinen Gegensatze heraus, maasst er sich die Ober- oder gar Alleinherrschaft an, so brandmarkt er den Menschen mit dem entstellenden Knechtszeichen der Genusssucht, so wird die Determination durch den Genuss zur Negation der Freiheit, d. h. eben der Freiheit von der ausschliesslichen, der despotischen Herrschaft des Genusstriebes, oder der Fähigkeit, durch andere Triebe bestimmt zu werden. Wenn kein anderer Trieb, wenn überhaupt nicht m e h r in mir ist, als nur der Genusstrieb, so habe ich selbstverständlicher Weise keinen Willen, keine Macht, ihm Widerstand zu leisten. Willensfreiheit ist Macht, Besitz, Kapital. Dem Uebel eines monarchischen Triebes kann ich nur steuern, wenn ich ihm ein anderes Gut entgegensetzen kann, wenn ich ausser den Summen die seine Befriedigung mir kostet, noch einen Schatz in sicherem Verwahrsam habe.

Wenn aber auch ein Mensch so macht- und mittellos ist, dass ein Trieb, eine Eigenschaft, alle anderen unterdrückt, so sind sie doch nur unterdrückt, nicht vernichtet und daher stets bereit, so oft sich nur eine Veranlassung darbietet, sich gegen ihren Unterdrücker aufzulehnen, gegen seine Gewaltherrschaft, wenn auch nicht gerade mit Thaten, doch mit Worten zu protestiren. Diese Protestation, diese vorwurfsvolle Einrede eines unterdrückten Triebes gegen seine Unterdrückung, ist das Gewissen. Du bist ein Nichtswürdiger, ruft der Genusssüchtige sich zu, so oft das Gewissen des Thätigkeitstriebes in ihm erwacht. Bei der ausserordentlichen Beweglichkeit und Bestimmbarkeit des Menschen ist es aber auch möglich, oft auch wirklich der Fall, dass es nur eines äusserlichen Anstosses, eines erschütternden Ereignisses, vielleicht nur einer Ortsveränderung bedarf, um diese Gewissensvorwürfe zu revolutionären Thaten zu machen, diese bisher wirklich oder nur scheinbar unterdrückten Triebe und Eigenschaften zur grössten Ueberraschung und Beschämung absprechender Kurzsichtigkeit in Freiheit und Thätigkeit zu setzen.

Der Mensch ändert sich, aber allerdings innerhalb unüberschreitbarer Grenzen, die daher wohl zu unterscheiden sind von den willkürlichen Grenzen, welche Neid, Tadelsucht, Faulheit und Beschränktheit Anderer ihm setzen. Denn in ihren Urtheilen über Andere machen überhaupt die Menschen Bedingtes zu Unbedingtem, Zufälliges zu Nothwendigem, Vorübergehendes zu Bleibendem, lassen daher die Anderen nie die Grenzen überschreiten, die sie sich nun einmal in den Kopf gesetzt, lassen sie unbeweglich auf demselben Flecke, demselben Standpunkt stehen, wovon sie ihr absprechendes Urtheil abgezogen haben. So beschränkt, so unfrei ist der Mensch in seinen Urtheilen und zwar nicht nur in unbedachten, mündlichen, sondern selbst gedruckten; und doch wird er durch solche Urteile zu seinen Handlungen gegen Andere bestimmt! „Der Mensch ist frei", ja wohl! aber nur da, wo er nicht unfrei, nicht Sklave seiner Vorurtheile ist.

Der Mensch verändert sich, bildet sich, entwickelt sich, ja entwickelt oft Eigenschaften, die nicht nur Andere, sondern auch er selbst sich nie zugetraut hätte, die mit allen bisher gezeigten Eigenschaften — wenn auch vielleicht nur scheinbar —

im grössten Widerspruch stehen, alle Prophezeihungen seiner Eltern, Lehrer und Kameraden zu Schanden machen, alle über einen Menschen für immer absprechenden Urtheile eines bornirten und pedantischen Determinismus gründlichst widerlegen. Eine bornirte und selbst falsche Auffassung und Darstellung einer Sache hebt aber darum noch nicht die Sache selbst auf. Wer dem Menschen zu enge Grenzen setzt, fehlt; aber ebenso wer sie zu weit oder gar bis ins Unendliche, d. h. Phantastische hinausschiebt. Die Veränderungs- und Entwickelungsfähigkeit des Menschen erstreckt sich nicht weiter als seine Freiheit und umgekehrt. Wie meine Freiheitshandlungen, so fallen meine Veränderungen nur innerhalb, nur diesseits der unübersteiglichen Grenzen, die dieses mein bestimmtes Wesen begründen. Was mit meiner Gattungs- oder Artbestimmtheit, mit meinem charakteristischen Wesen zusammenhängt, das kann ich nicht ebensogut nicht thun, als thun: das muss ich thun. Wo mein Wesen, da ist mein Himmel, wo aber der Himmel anfängt, da hört die Freiheit des Thun und Lassen Könnens auf. Selbst im Himmel der Theologie verlieren die Seligen die Freiheit, das Gegentheil von dem zu sein und zu thun, was sie thun und was sie sind.

„Alles was geschieht vom Grössten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig. *Quidquid fit, necessario fit.*" „Was heisst nothwendig? Nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grund folgt. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, dass es nothwendig ist; denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, dass Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grund Wechselbegriffe sind", sagt richtig Schopenhauer. Zwischen dem bestimmenden Grunde und seiner Folge stehe jedoch ich, dieses bestimmte Wesen, dieses Individuum in der Mitte. Ich bin die Mitte, worin, ich der Grund, wodurch dieser Grund sich mit dieser Folge verknüpft. Was für mich ein zureichender Grund, mich zu eine

Handlung zu bewegen, ist es nicht für einen Anderen. Ja, sogar in Beziehung auf mich selbst ist das, was ein zureichender Grund für diese meine Eigenschaft, diesen meinen Trieb oder Hang ist, in Beziehung auf eine andere Eigenschaft, einen anderen Trieb von mir ein höchst unzureichender, ja ohnmächtiger Grund, und was gestern hinreichte, mich in Trauer, Zorn, Hitze oder sonst eine heftige Gemüthsbewegung zu versetzen, ist heute nicht im Stande mich in meiner Ruhe zu stören. ‚Alles was geschieht, geschieht nothwendig"; aber nur jetzt, in diesem Augenblick, unter diesen inneren und äusseren Bedingungen. Ich habe gestern einen höchst verletzenden Brief an einen Bekannten geschrieben. In meiner gestrigen Lage und Stimmung war es mir unmöglich anders zu schreiben. Aber was gestern nothwendig war, ist es heute schon nicht mehr. Ich schicke nicht nur den Brief nicht ab, sondern schreibe auch einen anderen, weil ich heute die Handlung, die mich zu diesen verletzenden Aeusserungen hingerissen, in einem ganz anderen Lichte ansehe. Begünstigt von meiner gestrigen Lage und Stimmung hat sich eine unselige Neigung von mir Luft gemacht, aber heute hat sie einem anderen besseren und auch mächtigeren Triebe von mir wieder die Herrschaft eingeräumt. Wäre ich gestern noch gestorben, so hätte ich ein schweres Unrecht mit mir ins Grab genommen, im Andenken meiner Freunde auf mir lasten lassen; aber glücklicher Weise bin ich heute wieder zum Leben und mit ihm zum Bewusstsein von der Grundlosigkeit, von der Unnothwendigkeit meiner gestrigen Aufregung und Erbitterung erwacht.

Wenn aber auch eine Handlung noch so sehr subjectiv und objectiv, d. h. unter diesen inneren und äusseren Bedingungen nothwendig war, so erscheint sie doch, nachdem sie vollbracht, die Leidenschaft befriedigt ist, die dringenden Beweggründe zu ihr vielleicht sogar aus dem Bewusstsein verschwunden sind oder doch wenigstens nicht mehr in ihrer ursprünglichen Stärke empfunden werden, als zufällig. Oft kann der Thäter selbst sie sich nicht mehr aus sich erklären, so dass er betroffen ausruft: wie war es möglich, dass ich eine solche Handlung beging? Wie konnte ich meine Ehre, die mir doch so theuer ist

so beflecken? wie meinen Adel einer Dirne, mein Wohl einem Pfifferling aufopfern?

Erst wenn sie ausser dem Bereiche des Handelnden, wenn sie nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann, tritt die Handlung in ihrer ganzen Scheusslichkeit vor das Auge des Thäters, wird sie ein Gegenstand des Entsetzens, der Schaam, der Reue, des Wunsches sie nicht gethan zu haben. Gerade wie erst dann, wann unsere Gedanken gänzlich ausser unserer Gewalt, wann sie gedruckt sind, also unwiderruflich fest dastehen, unser schriftstellerisches Gewissen erwacht, unsere Fehler und Mängel zu unserer grössten Beschämung uns Gegenstand werden. Hätten die Menschen d a s Bewusstsein, d a s Gewissen, welches sie n a c h der That haben, v o r der That — ein Beweis, dass wo keine Zeit, kein Unterschied zwischen Vorher und Nachher, auch kein Gewissen ist — so gäbe es keine unsinnigen und verbrecherischen Thaten, vielleicht aber gar keine Thaten, so wenig als es Bücher gäbe, wenn der Schriftsteller von dem noch in der Glut der Arbeit befindlichen oder eben erst niedergeschriebenen Werke ebenso urtheilte, wie später von dem gedruckten, dem vollständig ihm entäusserten. Das Werk, das ich schreibe, füllt meinen ganzen Geist aus, nimmt all mein gegenwärtiges Wissen und Können in Anspruch; mit diesem Werke, denke ich während des Schreibens, während der Anstrengungen, die es mir kostet, ist es aus mit dir, es ist dein Letztes und Höchstes, was du leisten kannst; in ihm hast du dich erschöpft, in ihm „die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen", d. h. auf Deutsch: die vollkommene Gleichheit der Fähigkeit oder Möglichkeit und Wirklichkeit, erreicht. Aber so wie das Werk aus dem Kopfe auf das Papier, aus dem Papier in die Presse der Aussenwelt gekommen, so folgt auf diese selige Einheit wieder der alte Zwiespalt zwischen Subject und Object, zwischen Denken und Sein, Können und Thun, auf den Himmel des Schaffens die Höllenpein der Kritik. Natürlich; ich bin jetzt nicht mehr verliebt und verloren in mein Werk, nicht mehr gebunden an dasselbe, nicht mehr sein Sklave; ich habe mit der Freiheit von ihm nicht nur die theoretische Freiheit, die Freiheit des Urtheils, sondern auch — wenn auch vielleicht nur in

meiner Vorstellung oder Einbildung — die Freiheit des Thuns, die Fähigkeit zu noch anderen Werken bekommen. Und obwohl das Werk, als und während ich es schrieb, der nothwendige, letzte, der allein mir zu Gebote stehende Ausdruck meines Geistes und Wesens war, so erscheint es mir doch jetzt, wo ich es selbst räumlich und zeitlich ausser und hinter mir habe, als Etwas, was ich jetzt anders schreiben würde und folglich auch früher ganz anders hätte schreiben können und sollen, weil ich mein jetziges durch die Erfahrung belehrtes und gewitzigtes Ich mit meinem früheren identificire, mein aposteriorisches Wissen und Wesen zum apriorischen mache.

Wie mit den Schriften, ist es mit den Handlungen. Wenn auch eine Handlung vorher nothwendig war, nachher erscheint sie mir als zufällig und ist sie es auch wirklich in Beziehung auf mein noch übriges, in anderen zukünftigen Handlungen sich entfaltendes Vermögen, mein nicht in dieser Handlung und dem ihr zu Grunde liegenden Trieb erschöpftes Wesen. Namentlich gilt dies von Handlungen, die sich der Mensch zum Vorwurf macht, die er bereut, die er folglich nicht gethan haben möchte. Wer aber wünscht, eine Handlung nicht gethan zu haben, der glaubt eben damit auch, dass er sie nicht hätte thun können. Denn im Wunsche sind die Bedingungen, die sie nothwendig machten, beseitigt; der Wunsch weiss nichts von Nothwendigkeit. „Die Freiheit ist eine Sache des Glaubens", aber der Glaube Sache des Wunsches, ja nichts als ein vergegenständlichter, in Gedanken verwirklichter Wunsch. Wer nichts wünscht, wenigstens nichts was über die Grenzen des natürlich Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen geht, der glaubt auch nichts, wenigstens nichts im Sinne grenzenloser, übernatürlicher, überschwänglicher Wünsche. Der Mensch wünscht aber ungebunden und unbedingt zu sein, also glaubt er es zu sein, weil oder wenigstens indem er es wünscht; denn etwas wünschen heisst nichts anderes, als die — wenn auch nur momentane — Nothwendigkeit von dem Gegentheil dieses Etwas aufheben, wie, wenn ich z. B. in dem Augenblick zu trinken wünsche, wo kein Wasser vorhanden, Durstleiden nothwendig ist.

„Das Gesetz setzt die Freiheit voraus; gäbe es kein Gesetz, so gäbe es auch keine Freiheit; es giebt aber ein Gesetz, also haben wir in ihm die Bürgschaft unserer Freiheit". Aber das Gesetz ist in Wirklichkeit nichts anderes, als ein von der höchsten Macht anerkannter, verbürgter, geheiligter Wunsch, ein Wunsch, dessen Erfüllung, wenn es ein juristisches Gesetz, erzwungen, dessen Nichterfüllung bestraft wird, sei's nun von der göttlichen oder weltlichen Macht. So ist das Gesetz: Du sollst nicht stehlen, oder: Du sollst nicht tödten, nichts anderes, als der nur in gebieterischer Form ausgedrückte Wunsch der Unverletzlichkeit des Lebens und der Heiligkeit des Eigenthums — der Wunsch, dass kein Diebstahl und Mord sei oder sein möge. Das Gesetz verwandelt nur dieses Mögen in Sollen. Sein oder nicht Sein-Sollen ist gewünschtes Sein oder Nichtsein. Was aber sein soll, das k a n n eben damit sein; was ich wünsche, stelle ich mir unmittelbar zugleich als ein Mögliches vor. Ich wünsche, sagt der Mensch als Privatmann. Ich will, als machthabender Gesetzgeber, dass nicht gestohlen werde: also glaube ich, dass nicht gestohlen werden könne. *Volo, ergo cogito.* Ich will durch das Gesetz den Diebstahl unmöglich machen, d. h. ich glaube an die Möglichkeit seines Gegentheils, glaube, dass der Diebstahl zufällig, der Dieb frei ist, ebensogut stehlen als nicht stehlen kann. Das Gesetz verlangt eben deswegen in diesem seinem arroganten Glauben an die Allmacht seiner Wünsche von dem Dieb nichts weiter, als das Bewusstsein von dem Verbot des Diebstahls, um ihn sofort, wie in der guten alten glaubensstarken Zeit, die wir hier zum Muster nehmen, zum Strange zu verurtheilen, und so *à tout prix,* selbst um den Preis eines Menschenlebens, das gewünschte Nichtsein des Diebstahls zu verwirklichen. Ich kann mir den lästigen Dieb nicht vom Halse schaffen, ohne zugleich den Menschen wegzuschaffen, also mache ich kurzen Process: um den Dieb zu vernichten, vernichte ich Alles, was ausserdem noch mit ihm zusammenhängt, vernichte ich den ganzen Menschen, wie er leibt und lebt.

Das Gesetz kümmert sich nicht um den Zusammenhang des Diebs mit dem Menschen, der Mensch nichts um den Zusammenhang einer Handlung mit ihren Bedingungen. Was

meinen Glückseligkeitstrieb verletzt, was meiner Eigenthumsliebe, meiner Selbstliebe überhaupt widerspricht, das soll nicht sein und kann nicht sein. Und dieses Grundgesetz der menschlichen Selbstliebe gilt nicht nur dem Menschen, sondern auch der Natur gegenüber, nicht nur gegen Diebe und Mörder, sondern gegen alle Dinge und Wesen, die dem Menschen Schmerzen, Schaden, Uebel überhaupt verursachen, und zwar hier ohne philosophische Bedenklichkeiten und juristische Formalitäten, lediglich in Folge des kategorischen Imperativs des Glückseligkeitstriebes. Wenn ich einen Floh zerdrücke, weil er mich gestochen, so spreche ich hiermit ihm die Nothwendigkeit seiner Existenz ab; ich reisse ihn aus dem organischen Zusammenhange mit sich und der übrigen Welt heraus; ich fixire von ihm nur den Stich, wie der Jurist oder Moralist vom stehlenden Menschen nur den Diebstahl, diesen Stich ins Herz der Selbst- und Eigenthumsliebe. Also: der Floh sticht, aber er soll nicht stechen, wenigstens nicht mich. Der Flohstich ist eine Majestätsbeleidigung des menschlichen Glückseligkeitstriebes. Aber der Floh kann nicht stechen, ohne zu sein, also soll er nicht sein; also muss er sterben.[1]* Dass mein Todesurtheil nur diesen Floh trifft, das hat allein darin seinen Grund, dass ich nicht alle zusammen auf einmal, nicht das ganze Flohgeschlecht vernichten kann, ob ich es gleich herzlich gern thäte, um ein für allemal mich von dem lästigen Ungeziefer zu befreien, gleichwie der Staat mit diesem Verbrecher alle künftigen Verbrecher todtschlagen will, aber leider nicht todtschlagen kann.

Jedes Uebel, sei es auch nur ein Flohstich, beleidigt den Menschen, macht ihn unwillig, zornig, erbost, bestimmt ihn daher, wenigstens im Momente des Unwillens, eine dieser Wirkung entsprechende Ursache, also böses Wesen, bösen Willen, als Ursache dieses Uebels anzunehmen. Ist die Ursache eine nothwendige, so ist auch die Wirkung, das Uebel nothwendig; aber gegen diese Nothwendigkeit sträubt sich der verletzte Glück-

---

* Die von nun ab stellenweise wiederkehrenden kleinen Ziffern im Text beziehen sich auf die zu Ende der Abhandlung befindlichen Anmerkungen und Belegstellen. D. H.

seligkeitstrieb, der Wunsch der Freiheit vom Uebel. Den freien Willen an die Spitze oder den Anfang der Welt stellen, hat daher auch nur da einen gesunden Sinn und Verstand, wo das Ende vom Liede, d. h. vom Loblied auf den Schöpfer, die Freiheit des Menschen von allen Uebeln ist, wo das physische Uebel, vor allem der Tod, nur durch den Neid des Teufels, das moralische Uebel, die Sünde, nicht aus einem nothwendigen Grunde, (denn Adam konnte nicht sündigen), also nur durch einen muthwilligen Bubenstreich[2] in die Welt gekommen ist; wo demnach der letzte Grund des Uebels dem Menschen die Freiheit, d. h. hier das Recht giebt, Uebles mit Ueblem zu vergelten, wenn auch nur mit Scheltworten, in verächtlichen Pfuiteufels, in Verwünschungen des Uebelthäters, seinem Unwillen und Schmerz über das Uebel in der Welt Genugthuung zu verschaffen: „*O veteratorem nequissimum*! O du scheusslicher Teufel"! ruft der Christ, „der schlechte, verfluchte Ahriman"! der Parse aus.

Es giebt Menschen, die ihr grösstes Vergnügen in der Befriedigung ihrer Tadelsucht finden, und daher, um nicht des Stoffs zu diesem Vergnügen zu entbehren, auch gänzlich unverschuldete Uebel und Leiden Anderer ihnen zur Schuld anrechnen. Ja, jeder Mensch ist geneigt, wenn er aufgebracht, unwillig oder auch nur übel gestimmt ist, die ihm missfällige Creatur zum Schöpfer ihrer selbst, zur Selbstursache zu machen. Und je selbstsüchtiger, je unfreier der Mensch ist, gerade um so mehr schiebt er Nothwendiges, Unwillkürliches, Unvermeidliches dem freien Willen ins Gewissen. Der Pöbel dehnt seine Imputationstheorie selbst bis auf äusserliche, körperliche Gebrechen aus, macht dem Buckligen seinen Buckel zum Vorwurf. Wie aber der Mensch Anderen — oft auch sich selbst, aus Schwermuth oder anderen psychologischen Gründen — unverschuldete Uebel und Fehler zur Schuld, so rechnet er umgekehrt unverdiente Güter und Vorzüge: körperliche Grösse, Stärke, Schönheit, Gesundheit, Fruchtbarkeit sich — oft auch Anderen — zum Verdienst an, brüstet sich mit ihnen, als wären sie seine eigenen Thaten — zum deutlichen Beweis, dass die unsterbliche Seele sich wohl im Tode, aber nicht im Leben von ihrem sterblichen Leibe unterscheidet und ihr Selbst- und Freiheits-

gefühl auch auf Dinge ausdehnt, die schlechterdings nichts mit der Freiheit zu thun haben.

Kant und nach ihm Schopenhauer haben, um die von ihnen anerkannte Bestimmtheit und Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen mit der „Thatsache des Bewusstseins, dass wir uns für das, was wir thun, verantwortlich, zurechnungsfähig fühlen", dass wir also das, was wir gethan, auch „hätten unterlassen können", zu vereinbaren, zur Unterscheidung zwischen „dem empirischen und intelligiblen Charakter des Menschen", d. h. zwischen Erscheinung und Wesen an sich ihre Zuflucht genommen. Demnach ist der an die Gesetze der Erfahrung, an die Formen der Erscheinung, an Zeit, Raum und Causalität, gebundene Wille oder Mensch wohl nothwendig so oder so bestimmt; aber der Mensch oder Wille an sich, der übersinnliche, ausserzeitliche ist frei, ist Urheber selbst dieses empirischen oder in der Erscheinung so oder so bestimmten, nicht anders, als er handelt, handeln könnenden Charakters. Aber dieser freie Wille ist nur eine leere Tautologie des Dinges an sich, denn es ist damit nichts anderes gesagt, als: der von allen Bestimmungen und Bedingungen des wirklichen Menschenwesens, eben damit von allen Verneinungen oder Beschränkungen der Freiheit freigedachte Wille ist frei. Giebt die Erfahrung, wie Kant behauptet, keinen Beweis von der Existenz der Freiheit, ja kann sie selbst gar keinen Beweis von ihr geben, weil Alles in der Erfahrung in nothwendigem Zusammenhange steht, nun so ist auch die Freiheit nur ein Gedanke von mir, und zwar ein Gedanke, der in gar keinem Zusammenhange mit meinem übrigen Denken steht, und ich sage daher mit der gemachten Unterscheidung nichts weiter, als: der Erfahrung nach muss ich zwar dem Menschen die Freiheit absprechen, aber um mir die Verantwortlichkeit, die Zurechnungsfähigkeit erklären zu können, denke ich ihn mir frei.

Schopenhauer schiebt sogar die Verantwortlichkeit geradezu vom Handeln auf das Sein zurück, weil „*operari sequitur esse*", das Handeln vom Sein abhängt, der Mensch so handelt wie er nun einmal seinem Charakter nach ist. Also bezieht sich die Verantwortlichkeit nur scheinbar auf das Handeln, in Wahr-

heit auf das Sein, also, schliesse ich weiter, ist mein Sein und Wesen nur ein Verdienst oder Schuld meines freien Willens, also habe ich schon gedacht und gewollt ehe ich gewesen bin, vor meiner empirischen Erscheinung und Incarnation. Diese supranaturalistische, ja phantastische Imputationstheorie steht aber im grössten Widerspruch mit der Thatsache, die sie erklären will. Der Mensch fühlt sich nur für das verantwortlich, wofür er auch von den Anderen, wenigstens so lange sie bei Verstand sind, allein verantwortlich gemacht wird: für das, was er thut, aber nicht für das, was er ist. Allerdings i s t ein Mörder, wer gemordet hat, aber dieses sprachliche Sein erschöpft nicht mein wirkliches Sein, denn es ist nur ein Ausdruck dieser meiner Handlung. Mein Sein ist meine Beziehung auf mich selbst, mein Handeln meine Beziehung auf Andere; aber eben die Anderen kümmert nur, in die Sphäre der Verantwortlichkeit fällt nur, was ich für sie bin, d. h. thue, nicht, was ich für mich bin. Sein ist aber Fürsichsein; Sein ist still, anspruchslos, in sich gekehrt, in sich befriedigt; aber Handeln ist leutselig und redselig, macht Lärm Anderen zur Lust oder zur Last. Wohl kann Einer auch durch sein blosses Sein Anderen zur Last fallen; dadurch allein, dass er länger lebt, als sie dachten und wünschen, sich vor dem Forum ihres Eigennutzes, überhaupt des Richters in eigener Sache, selbst eines todeswürdigen Verbrechens schuldig machen; aber nur weil dieses Sein in d e m Widerspruche steht mit ihrer Selbstliebe, in welchen sich ausserdem der Mensch nur durch seine Handlungen versetzt. Geschweige für mein Sein, bin ich und fühle ich mich nicht einmal für das von meinem Sein unabtrennbare, innerhalb seiner Grenzen bleibende Thun, sondern allein für das Thun verantwortlich, wodurch ich in die Sphäre der Anderen eingreife, ihnen ein Uebel zufüge, kurz ihren Glückseligkeitstrieb verletze. Nur der Glückseligkeitstrieb ist das Band zwischen der Nothwendigkeit und der Freiheit, d. h. Unnothwendigkeit, der menschlichen Handlungen. Nur um aufs Möglichste sich vor Verletzungen ihres Lebens und Eigenthums zu sichern, nur darum haben daher auch die Menschen nicht nur auf Handlungen des bösen Willens oder Vorsatzes, des *Animus nocendi*, des *Dolus*, sondern auch auf Handlungen der *Culpa*,

d. h. auf wider Willen, unvorsätzlich, für Andere schädliche Handlungen der blossen „Unfürsichtigkeit oder Unbedachtsamkeit" Strafen gesetzt; folglich, da Strafe ein Gesetz voraussetzt, jedem „die Verbindlichkeit zur Vermeidung alles dessen, wodurch man auch ohne Absicht Ursache von Verbrechen werden kann, die Pflicht zur Beflissenheit, Sorgfalt, *diligentia*" auferlegt — „geboten, von dem Erkenntnissvermögen denjenigen Gebrauch zu machen, durch dessen Unterlassung gegen die Absicht des Subjects eine gesetzwidrige Willensbestimmung verursacht werden kann", dem Uebertreter dieses Gebotes „die unterlassene Reflexion" zugerechnet wird.* Aber kommen wir damit nicht an die Grenze des Unterschiedes zwischen Willkürlichem und Unwillkürlichem, Verantwortlichem und Unverantwortlichem? Was kümmert sich aber der Glückseligkeitstrieb um diesen Unterschied? Zieht sich doch oft der Mensch selbst Handlungen, die weder dem *Dolus* noch der *Culpa* zugerechnet werden können, bloss weil sie ihn oder Andere ins Unglück gestürzt haben, ebenso zu Gemüthe und zu Gewissen, wie dolose oder culpose Handlungen. Nachdem eine unheilvolle oder sträfliche Handlung geschehen ist, erwacht stets der Wunsch, dass sie nicht geschehen sein möge, und folglich der Gedanke oder Glaube an die Möglichkeit ihres Gegentheils. Wie oft machen wir uns Vorwürfe über Handlungen der Vergangenheit, die wir doch nur hätten unterlassen können, wenn uns schon damals unsere gegenwärtige Einsicht zu Gebote gestanden hätte! „Ach wenn ich daran gedacht hätte!" Aber damals konnte ich eben leider nicht daran denken.

Was K a n t den intelligiblen Charakter oder Willen im Unterschied vom empirischen nannte, das nannte die spätere, insbesondere H e g e l'sche Philosophie den allgemeinen Willen oder auch Menschen im Unterschiede vom individuellen. Zu diesem Unterschiede nahm auch Schreiber dieses, als er noch, wenigstens in dieser Beziehung, in Betreff der Beziehung des Allgemeinen auf das Individuum, auf dem Standpunkte dieser Philosophie

---

* A n s e l m v. F e u e r b a c h: Lehrb. d. peinl. Rechts. ferner dessen „Betrachtungen über *dolus* und *culpa*".

stand, seine Zuflucht, um die Nothwendigkeit mit der Zurechnungsfähigkeit zu vereinigen. So heisst es in einer Anmerkung zu dem 1837 erschienenen Leibniz*: „Die einzelne Handlung als solche ist nicht nothwendig, aber . . . . . ihrem Gehalt, ihrer Bedeutung, ihrem Wesen nach ist sie eine nothwendige von mir als einem Individuum, das selbst ein bestimmtes Wesen hat. Nun bin ich aber nicht nur ein bestimmter Mensch, sondern auch der Mensch überhaupt in einer bestimmten, individuellen Gestalt . . . . . In Beziehung auf mich als Mensch überhaupt, d. h. inwiefern die allgemeinen Eigenschaften des Menschen als Gewissen und Anlage wenigstens in mir liegen, ist meine Handlung nicht nothwendig — andere Menschen, in denen die Eigenschaften, die in mir nur als Anlage vorhanden sind, sich zur Wirklichkeit entfaltet haben, würden anders, besser gehandelt haben in dem nämlichen Fall wie ich — in Beziehung auf mich aber, wie ich Mensch in dieser bestimmten Gestalt, in dieser Schranke bin, in Beziehung auf mein bestimmtes Wesen ist sie nothwendig".

Es geht übrigens diese Unterscheidung weit über die Grenzen der Hegel'schen Philosophie hinaus; sie geht zurück bis auf die Quelle des uralten Streits des Nominalismus und Realismus und hinauf bis an die äussersten Grenzen der menschlichen Vernunft und Sprache; sie ist aber nicht nur eine logische oder metaphysische, sondern auch psychologische; sie liegt selbst der Imputationstheorie des gemeinen, d. h. nicht gelehrten Mannes oder Volkes zu Grunde. Der Grund davon ist ja nur die Gleichheit des Wesens oder der Natur der Menschen trotz ihrer individuellen Verschiedenheit. Was ich thue oder unterlasse, so denkt — aber wohlgemerkt nur auf der Grund- und Unterlage des Glückseligkeitstriebes, nur da, wo es sich um Gut und Blut des Menschen handelt — der gemeine Mann, der Mensch überhaupt, das kann auch der Andere, ebensogut wie ich, thun oder unterlassen. Ich, Titus, stehle nicht, aber Cajus; allein er ist ein Mensch wie ich, also kann er und soll er, ebensogut wie ich, nicht stehlen. Der Diebstahl ist keine nothwendige Handlung der

* Vergl. Bd. 4 dieser Gesammtausgabe, S. 272, Anmerkung 29.

menschlichen Natur, sonst müsste auch ich stehlen, also hat der Diebstahl seinen Grund nur im Willen, und zwar, um diesen zum Ueberfluss noch näher zu bezeichnen, im zufälligen Willen dieses Individuums. Wofür ich keinen Grund weiss, dafür mache ich den Willen verantwortlich; was ein Fehler meiner Vernunft ist, das rechne ich dem Willen des Anderen — oft auch dem eigenen — zur Schuld an. Weil ich in meinem Kopfe keinen Zusammenhang finde zwischen dem Menschen und dem Dieb, so finde ich ihn ausser mir in dem Strange, woran der Dieb am Galgen hängt; weil der Mensch an sich kein Verbrecher ist, so ist der Verbrecher kein Mensch, und ich bin daher vollkommen berechtigt, diesem Kerl, dem ich bereits die Menschheit abgesprochen, diesem Unmenschen, auch die Existenz abzusprechen. „Das Handeln ist eine Folge des Seins": das heisst hier soviel, als auf das Stehlen folgt das Hängen; denn ich kann das Stehlen nur aufheben, wenn ich das Sein des Diebes aufhebe.

7.

Der Individualismus oder Organismus.

Glücklicher Weise giebt es jedoch noch ein anderes Band zwischen dem Menschen und dem Verbrecher, als den Strang des Henkers. Dieses Band ist — o entsetzt euch, ihr himmlischen Seelen! — der Sensualismus oder Materialismus. Aber leider! nicht der criminalistische, der allein von unserer bisherigen Staats- und Kirchendienerphilosophie als wahr und vernünftig anerkannte, ja demonstrirte barbarische Materialismus, welcher den Menschen im Diesseits vernichtet, um dafür seine unsterbliche Seele im phantastischen Jenseits mit einem himmlischen Freudenreich zu entschädigen; sondern der Materialismus, welcher aber nicht — o wie unmoralisch! — aus Pflicht, auch nicht — o wie unlogisch! — aus der Idee der H e g e l'schen Logik, nein! nur aus reiner sensualistischer Liebes- und Lebenslust den Menschen ins Dasein setzt, den wirklichen, sinnlichen, individuellen Menschen: denn Sensualismus und Individualismus ist identisch. Die von den Sinnen abgesonderte, die Wahrheit der

Sinne leugnende Vernunft oder Philosophie weiss nicht nur nichts aus sich von Individualität, sondern hasst sie auch, wie die Kant'sche, Fichte'sche, Hegel'sche Philosophie beweisst, als ihre natürliche Gegnerin tödtlich. Nur durch die Sinne weiss ich, dass noch andere Wesen, andere Menschen ausser mir sind; dass, wie sie von mir, so ich ein von ihnen unterschiedenes, individuelles Wesen bin. Aber diese meine Individualität erstreckt sich nicht nur auf die auffallenden Merkmale und Eigenschaften, durch die ich mich von Anderen unterscheide, sondern auch auf die Eigenschaften, die ich im Unterschiede von jenen als gemeinschaftliche denke und in den allgemeinen Begriff des Menschen zusammenfasse. Ich bin nicht Individuum bis hieher und nicht weiter, so dass meine individuellen Eigenschaften ihre Grenze hätten an den gemeinschaftlichen, diese nicht berührten, nicht befleckten; nein! Individualität ist Untheilbarkeit, Einheit, Ganzheit, Unendlichkeit; ich bin überall, durch und durch, vom Wirbel bis zur Ferse, vom ersten bis zum letzten Atom, individuelles Wesen. „Ich bin nicht der Mensch überhaupt in einer bestimmten Gestalt", ich bin nur als dieser absolut bestimmte Mensch Mensch; Mensch sein und dieses Individuum sein ist schlechterdings ununterscheidbar in mir. Ich empfinde, will, denke ebensogut als wie du; aber ich denke nicht mit deiner oder einer gemeinschaftlichen, sondern mit meiner in diesem Kopfe hier befindlichen Vernunft. Ich will, aber ebenso nicht mit deinem oder einem allgemeinen, sondern mit meinem eigenen, vermittelst dieser Muskeln hier sich vollstreckenden Willen; und ich empfinde ebensogut wie du Schmerz über erlittenes oder begangenes Unrecht, aber nicht mit dem Gewissen des Menschen überhaupt, sondern mit einem Gewissen, das ebenso mein eigenes, wie das Blut in meinen Adern eigenes, individuelles Blut ist. Wenn ich auch dasselbe empfinde, denke, will, was der Andere, so ist es doch nur dasselbe für den Gedanken, aber in Wirklichkeit so wenig unterschiedlos dasselbe, so wenig ich denselben Raum einnehme, denselben Odem einziehe, wie der Andere. In Gedanken kann ich nicht diesen Raum von jenem, nicht die Luft, die ich einathme, von der Luft des Anderen unterscheiden;

aber gerade da, wo der Unterschied für den Gedanken sich aufhebt, beginnt d e r Unterschied, welcher der Quell des Lebens, der Quell der Individualität ist. Das Individuum ist unübersetzbar, unnachahmlich — ausser nur dem Schein oder gewissen Eigenthümlichkeiten nach — unbegreiflich, undefinirbar; es ist nur Gegenstand sinnlicher, unmittelbarer, anschaulicher Erkenntniss. Mag Alles Schein und Täuschung sein, was uns die Sinne über die Dinge ausser uns, über Sonne, Mond und Sterne sagen — so viel ist gewiss: die Wahrheit des Lebens, die Wahrheit der Individualität, stützt sich nur auf die Wahrheit der Sinne. Das Leben des Lebens ist die Liebe; aber die Liebe ist, wenn auch nicht, wie F i c h t e in der „Anweisung zum seligen Leben" von seiner phantastischen, weil grund- und gegenstandlosen Liebe behauptet, „die Quelle aller Gewissheit und aller Wahrheit und aller Realität", so doch die Quelle von der Gewissheit und Wahrheit und Realität des Individuums. Der Gedanke unterscheidet die Gattung vom Individuum; aber das Leben, aber die Liebe, macht diesen Gedankenunterschied zu einem ununterscheidbaren Eins, das Individuum zum „absoluten Wesen", das eben darum nur lebendig oder todt, nur sein oder nicht sein kann. „Sein oder Nichtsein das ist die Frage". Aber diese Frage löst nur die auf die Wahrheit der Sinne, auf die Wahrheit der Liebe gestützte Vernunft.

Unter allen Sinnen, welche die Wahrheit der Individualität bezeugen, ist es vorzugsweise der Sinn des Geschmackes, dem man das Recht der Individualität nicht streitig gemacht, wie der allgemein anerkannte Satz, dass sich über den Geschmack nicht streiten lässt sattsam beweist. Uebrigens bewährt sich die Individualität keineswegs nur, wie in der gewöhnlichen Vorstellung von ihr, in der Verschiedenheit der Empfindungen und Urtheile über denselben Gegenstand, sondern auch da, wo ich in meinen Empfindungen und Urtheilen mit Anderen übereinstimme, gleichwie ich keineswegs nur in den Faustschlägen der Feindseligkeit, sondern auch in dem Händedruck der Freundschaft mich als Individuum fühle und bewähre. Aber h i e r und j e t z t handelt es sich nur um den Unterschied, wie er in jenem Satze ausgesprochen ist. Gleichwohl

hat und macht der Geschmack nicht weniger Anspruch auf Allgemeingiltigkeit, als die übrigen Sinne. So sagt Mencius, nach Confucius der grösste Philosoph Chinas: „Y-ya, ein Beamter aus Thsi unter dem Fürsten Wen-kong, jener berühmte Speisekünstler, wusste zu finden, was allgemein dem Munde gefällt. Wäre, indem er sein Geschmacksorgan den Speisen zuwendete, dieses Organ durch seine Natur von dem der anderen Menschen verschieden gewesen, wie von dem der Hunde und Pferde, die nicht mit uns derselben Gattung sind, wie würden dann alle Menschen des Reichs in Sachen des Geschmacks mit Y-ya übereinstimmen? So hat also Jedermann in Betreff der Genüsse nothwendig mit Y-ya denselben Geschmack, weil der Geschmacksinn bei allen Menschen ähnlich ist". Jeder glaubt daher, dass was ihm wohlschmeckt und wohl bekommt, das müsse nothwendig auch den Anderen wohlschmecken und wohl bekommen, und findet darum den Widerspruch der Erfahrung mit dieser seiner Voraussetzung für „rein unbegreiflich". Ja, der nicht über sich selbst hinaus denkende, ohne Kritik und Unterscheidung von sich auf Andere schliessende Mensch wendet das *Compelle intrare* („Nöthige sie herein zu treten") der alleinseligmachenden Kirche auch auf die Speiseröhre an, nöthigt zum Essen und zwar nicht nur mit lästigen Bitten, sondern auch mit peinlichen Strafen: wie häufig Eltern ihre Kinder, Erzieher ihre Zöglinge, weil sie den ihnen unbegreiflichen Widerwillen gegen eine Speise, die vielleicht ihre Lieblingsspeise ist, dem bösen Willen oder Eigensinn schuld geben. Und doch giebt es Individuen, die von dem Genusse einiger Kirschen oder Johannisbeeren über und über anschwellen; Individuen, denen der Kuchen ein Brechmittel ist, wie Zimmermann in seiner Schrift von der Erfahrung in der Arzeneikunst anführt; Individuen, die, wie der Arzt Peter von Abano,* eine solche Abneigung vor der Milch haben,

* Ein Ort bei Padua, woselbst der Genannte um die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts und anderthalb Jahrzehnte später als einer der ersten Professoren der Medicin wirkte. Nach seinem Ableben der Zauberei und des „Atheismus" beschuldigt, wurde er in effigie verbrannt, weil seine Freunde den Leichnam vor der Inquisition zu verbergen gewusst hatten. D. H.

dass sie nicht einmal davon essen sehen können, ohne Magenweh zu bekommen, wie Bayle in seinem Wörterbuch erzählt; Individuen, die sogar das liebe heilige Brot nicht essen und vertragen können, wie derselbe in seinen „Neuigkeiten aus dem Reich der Wissenschaften" von zwei Individuen, einem männlichen und weiblichen, berichtet. Welche Verschiedenheiten, welche Eigenthümlichkeiten zeigen sich aber auch auf den Gebieten der anderen Sinne! Wer sollte es für möglich halten, dass es Menschen giebt, welchen „die blosse Betastung eines seidenen Zeugs und sogar des Pfirsichs unausstehlich ist", Menschen, die von den sanftesten Tönen in unerträgliche Bangigkeit versetzt werden, Menschen, die keine Grille sehen können, ohne in Ohnmacht zu fallen, Menschen endlich, auf die der liebliche Geruch „der Rose, der Nelke und anderer gewöhnlicher wohlriechender Blumen wie ein narkotisches Gift wirkt".

Der chinesische Philosoph hat recht; im Vergleiche oder Gegensatz zu Hunden und Pferden, überhaupt zu den vom Menschen unterschiedenen Wesen, verschwinden die Unterschiede der menschlichen Individuen, gleichwie auch für uns die Unterschiede der zu einer Art oder Gattung gehörigen thierischen Individuen, namentlich auf den niederen Stufen des Thierreichs, in Nichts verschwinden, obgleich bei näherer Betrachtung die Individuen auch schon der niederen Thierklassen, z. B. der Insekten, sich oft sehr verschieden zeigen. Allein im Verhältnisse zu sich selbst sind die menschlichen Individuen unendlich, wesentlich, von einander unterschieden — wesentlich, weil mit der Aufhebung ihres Unterschieds das Wesen dieser ihrer Individualität selbst aufgehoben wird. Aber die Eigenschaften, durch die er sich von Anderen vortheilhaft unterscheidet, seine Tugenden, rechnet der Mensch sich zum Verdienst, die entgegengesetzten Eigenschaften der Anderen ihnen zur Schuld an.

Was ein Wesen ist, das will es auch sein. Was ich von Natur bin, wenn auch nicht deswegen schon von Geburt — denn es giebt keine Helden in den Windeln ausser in der Mythologie — das bin ich mit Willen, von Herzen, mit Leib und Seele. Mein Wesen ist nicht Folge meines Willens, sondern umgekehrt mein

Wille Folge meines Wesens: denn ich bin eher, als ich will, und es giebt Sein ohne Willen, aber kein Wollen ohne Sein. Was aber mein Wesen ist, das unterscheide ich nicht von mir, das empfinde ich eben deswegen nicht als ein mich Zwingendes oder Nöthigendes, (denn dazu gehört ein von mir Unterschiedenes), das halte ich eben darum für eine Sache des Wollens, wie das Gegentheil für eine Sache des Nichtwollens. Ja, weil der Wille nichts anderes ist als das bewusste nach Aussen thätige Wesen des Menschen, der Mensch aber von dem Wesen hinter seinem Bewusstsein nichts weiss, als was mit dem Willen vor sein Bewusstsein tritt, so setzt er den Willen selbst v o r sein Wesen, macht ihn zum *Apriori* desselben, sein individuelles Wesen Anderen zum Gesetz, sein Sein zum sein Sollen für sie. „Isch bin heilig, darum sollt ihr heilig sein." Das Sollen setzt das Sein voraus; das Sollen ist nur ein mit der Gattung — wenn auch nur einer bestimmten, der Gattung der Juden, der Römer, der Griechen, der Germanen — identificirtes, zur allgemeinen Sache gemachtes, auf Andere vertheiltes, für sie mögliches, für mich wirkliches Sein. Ich bin der gute, sorgfältige Hausvater des römischen Rechts: also sollt und könnt ihr es auch sein, und seid ihr es nicht, so werdet ihr mit Recht dafür bestraft, dass ihr „unterlassen, was bescheidene, vorsichtige, manierliche Leuth zu beobachten pflegen", wie sich ein Commentar zur peinlichen Halsgerichtsordnung Kaiser Karl des Fünften ausdrückt. Bin ich lustig, sagt nach der Hindugesetzgebung der Gatte zur Gattin, so sollst auch du lustig, bin ich traurig, auch du traurig sein; ja selbst, wenn ich todt bin, sollst auch du todt sein: aber was ich aus Naturnothwendigkeit bin, das sollst du durch deinen Willen sein. Ich bin gut Lutherisch, darum sollt ihr es auch sein, denn „ich will, dass meine Diener in der Religion dasselbe denken, was ich", sagte der Kurfürst August von Sachsen zum Kaiser Maximilian II. Ich bin tapfer und muthig, also sollst du es auch sein; und bist du es nicht, so ist das nur deine Schuld: denn du bist nur eine Memme, weil du nicht tapfer und muthig sein willst. So macht der Mensch selbst unleugbar physische Tugenden Anderen zu Gesetzen, ihren Mangel daran zu Vorwürfen. So war in Athen nach Solons Gesetzen Feigheit

ein Staatsverbrechen. „Es giebt auch", sagt Aeschines in seiner Rede gegen Ktesiphon, „Anklagen wegen Feigheit, wiewohl man sich darüber wundern könnte, dass es auch Anklagen wegen der Natur (φύσεως, das heisst: natürliche Beschaffenheit) giebt. Warum giebt es aber solche? Damit jeder, mehr vor den gesetzlichen Strafen als vor den Feinden sich fürchtend, um so tapferer für das Vaterland kämpfe". Die alten Germanen versenkten ohne Weiteres ihre Feiglinge und Weichlinge in Moräste, und die alten Spartaner verfuhren noch radicaler: sie warfen ihre schwächlichen und gebrechlichen Kinder als politische Taugenichtse in ein Loch am Berge Taygetos; — freilich ein Greuel in den Augen der christlichen Staaten und Juristen, welche aufs zärtlichste sich um die Rechte der Kinder im Mutterleibe bekümmern, gelehrte Abhandlungen *de jure embryonum* schreiben, aber nur um den ausgewachsenen Menschen ohne Skrupel verhungern oder wegen eines Diebstahls von einigen Gulden an den Galgen hängen zu lassen.

Wenn nun aber schon der Mensch den Mangel an Eigenschaften, die offenbar, eingestandenermaassen einen physischen Grund haben, Anderen, ja wenn er im Gefühl seiner Zurückgesetztheit und Verlassenheit das verwerfende Urtheil Anderer über ihn sich zu Gewissen zieht, vielleicht sich selbst zum Vorwurf macht, ja zum Verbrechen anrechnet: um wie viel mehr wird dies von Eigenschaften gelten, die scheinbar nur vom Willen des Menschen abhängen! Namentlich rechnet der Mensch Thätigkeit, Arbeitsamkeit, Fleiss sich zum Verdienste, den Mangel an diesen Eigenschaften Anderen als Willensmangel zur Schuld an. Und doch ist Fleiss, Arbeitsamkeit, Thätigkeit für einen durch diese Eigenschaften ausgezeichneten Menschen ebensogut eine Naturnothwendigkeit wie die Arbeit für die Biene. Allerdings gilt auch hier wieder der Unterschied der Nothwendigkeit. Denn der Mensch ist kein so einfaches und einseitiges Wesen, wie die liebe Arbeitsbiene; er vereinigt in sich auch die Functionen der Drohne und Königin, hat also seiner Arbeitsamkeit entgegengesetzte Neigungen und Triebe, die sich so seiner bemächtigen können, dass er darüber in Momenten der Schwachheit seine Arbeit vergisst. Aber so vielen Verführungen zum Vergnügen

und *dolce far niente* auch der vielseitige und vielsinnige Mensch ausgesetzt ist — der Arbeitsame kann nie zum Müssiggänger werden; er muss arbeiten; und wenn er der Selbst- und Naturerkenntniss mächtig ist, so wird er auch so gerecht und ehrlich sein, diese seine Tugend nicht seinem Willen, sondern seiner Natur, seiner individuellen Organisation zu Gute schreiben. So sagt Chladni in den Nachrichten zur Geschichte seiner akustischen Entdeckungen: „Die Einschränkung, in welcher ich im elterlichen Hause gehalten wurde, war ganz unnöthig, weil ich in den früheren Jahren sowohl wie in der folgenden Zeit keinen Hang zur Unordnung und zur Unthätigkeit hatte, welches ich mir aber nicht zum Verdienst anrechne, sondern als Folge der Organisation ansehe".

Wenn aber auch ein Chladni seine Thätigkeit sich nicht zum Verdienste anrechnet, so werden doch die Anderen, welche die Früchte derselben geniessen, ihn dafür mit Lob und Dank belohnen, und dagegen einen Faulpelz, der seine Nichtsnutzigkeit mit seiner Organisation entschuldigt, mit Verachtung strafen; denn so gut das Gute unserer Organisation zu seiner Erhaltung, Ausbildung und Vollendung der menschlichen Thätigkeit, angestrengten Fleisses, unablässiger Uebung bedarf, so gut kann das Ueble derselben durch menschliche Thätigkeit beseitigt oder doch gemildert werden. Es ist eine Naturnothwendigkeit, eine Nothwendigkeit wenigstens unserer irdischen Organisation — denn die himmlischen Körper machen bekanntlich eine Ausnahme — dass wir zu unserer Erhaltung Speisen und Getränke zu uns nehmen; aber daraus folgt nicht — und doch ist diese Folgerung die gewöhnliche Einwendung gegen die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen — dass uns deswegen die Tauben schon gebraten ins Maul fliegen und der Wein schon von Natur gekeltert in die Gurgel fliessen muss. Es ist nothwendig, dass auf die Verletzung einer Pulsader eine heftige Blutung erfolge; aber die Verblutung ist nur eine nothwendige Folge, wenn die Anwendung blutstillender Mittel versäumt wird. Es ist nothwendig, dass infolge eines einseitigen Druckes auf die noch weichen Knochen eines kindlichen Körpers diese eine Verkrümmung erleiden; aber eine bleibende Missgestalt ist nur dann

eine nothwendige Folge, wenn der Mensch nicht zur rechten Zeit die Ursachen dieser Verkrümmung bemerkt und beseitigt. So ist es denn auch nothwendig, dass aus dem kleinsten moralischen Uebel, dass in unserer Organisation begründet ist, mit der Zeit ein grosses und unabänderliches Uebel entspringt; aber es ist nur dann nothwendig, wenn nicht der Kopf, sei es nun der eigene oder der Anderer, zur rechten Zeit durch geeignete Heilmittel dieser Folge zuvorkommt. Machen wir doch selbst noch als fertige, vollendete Menschen täglich die traurige Erfahrung, wie sehr unsere Gedanken, Entschlüsse, Gesinnungen von den Zuständen unseres Organismus abhängen, aber zugleich auch die erfreuliche Erfahrung, dass es oft nur einer körperlichen Bewegung im Freien oder nur einer geringen Veränderung in unserer Lebensweise bedarf, um uns von verzweifelten Gemüthszuständen, von Kleinmuth, Zorn, Aerger, Uebelwollen gegen uns selbst und unsere Nächsten zu befreien; die Erfahrung also, dass wir durch unseren Körper nicht nur Sklaven, sondern auch Freiherrn der Natur sind.

„So sehr", sagt selbst Descartes, „hängt der Geist von der Beschaffenheit der körperlichen Organe ab, dass, wenn irgend ein Mittel ausfindig gemacht werden kann, die Menschen weiser und sinnreicher zu machen, als sie bisher gewesen, dieses nach meiner Ueberzeugung nur in der Medicin gefunden werden kann; denn die Menschen würden von unzähligen sowohl leiblichen als geistigen Uebeln frei werden, wenn sie genügende Kenntniss von den Ursachen dieser Uebel und den Mitteln hätten, die uns die Natur dagegen gewährt". Vollkommen wahr! Die Freiheit vom Uebel — und nur diese ist Freiheit — ist keine unmittelbare Willenseigenschaft; nein! sie ist durch die Erkenntniss und den Gebrauch der natürlichen materiellen oder sinnlichen Heilmittel bedingt und vermittelt.

Die Sinnlichkeit ist allerdings „die Quelle des Bösen, der Sünde, der Verbrechen"; aber sie giebt uns nicht nur die Organe zum Sündigen, sie giebt uns auch die Heilmittel gegen die Sünde. Der scholastische Philosoph Raimundus Lullus war einst sterblich in ein Frauenzimmer verliebt. Die Angebetete entblösste ihren vom Krebs entstellten Busen und R. Lullus ward

aus einem Don Juan ein Klosterbruder. Die Sinnlichkeit ist die Quelle der Lust, aber sie ist auch die Quelle der Schmerzen, der Leiden, der Krankheiten, der besten Gegenmittel gegen die ausgelassene Lust. Sinnlich ist der berauschende Wein, aber sinnlich ist auch das ernüchternde Wasser; sinnlich ist die Ueppigkeit und Schwelgerei eines Alkibiades, aber sinnlich ist auch die Armuth und Barfüssigkeit eines Phokion; sinnlich ist die Gänseleberpastete, an der der Materialist Lamettrie starb, aber sinnlich sind auch die Gerstenklösse und die schwarze Suppe spartanischer Enthaltsamkeit; sinnlich ist der Reiz zum Laster, aber sinnlich ist auch der Ekel vor den Folgen des Lasters; kurz: sinnlich ist das verweichlichende, entmannende, knechtende, thatlose Laster der Wollust, aber sinnlich ist auch die kräftigende, befreiende, anstrengende, abhärtende, mühevolle Turnkunst der Tugend. „Die Natur wird durch Gehorsam beherrscht", d. h. die Sinnlichkeit nur durch sinnliche, der Körper nur durch körperliche Mittel. Das Laster beruft und stützt sich auf den Körper, aber auch die Tugend und Weisheit stützt sich auf den Körper. Selbst schon Sokrates sagt bei Xenophon: „Bei allen Verrichtungen, wozu wir den Körper brauchen, ist es von grösster Wichtigkeit, dass sich der Körper aufs beste befinde. Selbst da, wo wir am wenigsten des Körpers zu bedürfen scheinen, selbst im Denken, verfehlen wir, wie Jeder weiss, unseren Zweck, wenn der Körper nicht gesund ist; denn Vergesslichkeit, Muthlosigkeit und selbst Raserei befallen oft wegen der schlechten Beschaffenheit des Körpers den Geist". Der Materialismus ist die einzige solide Grundlage der Moral.

Der Mensch hat unstreitig die Macht, Schmerzen, wenn auch nicht alle und nicht bis zu jedem beliebigen Grade, ebenso Gelüste, Neigungen und Abneigungen, die unbezwungen zuletzt auf ein Laster oder Verbrechen hinauslaufen, zu überwinden. Will man dem Menschen diese Macht oder Freiheit absprechen, so muss man ihm auch die Macht absprechen, sich überhaupt von einem Uebel, auch dem geringsten, das sich nun einmal in ihm eingenistet, sei es auch nur *Pediculus humanus* oder ein Hühnerauge, frei zu machen, ja sich selbst nur vom Faulfieber der Ruhe zur Gesundheit der Bewegung empor zu heben; so muss

man überhaupt leugnen, dass es eine Heilkraft der Natur gebe und kraft derselben der Körper sich von irgend einer, auch der geringfügigsten Krankheit wieder erholen könne; denn unter Umständen kann ja auch wirklich das unbedeutendste Uebel tödtliche Folgen haben. Und doch sind selbst die Fälle nicht selten, wo ein vom ärztlichen Pessimismus schon zum Tode verurtheilter Körper wider alles Erwarten aus eigenen Mitteln und Kräften zum Optimismus der Gesundheit übergeht. Allerdings kann der Mensch eine Neigung nur überwinden, wenn sie sich eben noch im Stadium ihrer Ueberwindbarkeit befindet, wenn er zur rechten Zeit sich ihrer bewusst wird und die geeigneten, nicht nur geistigen, durch die Vorstellung einwirkenden, sondern auch materiellen, körperlichen Heilmittel dagegen ergreift; denn die Erfahrung lehrt, dass die besten Lehren, die wir Anderen geben, die besten Vorsätze, die wir selbst fassen, keine wenigstens erfolgreiche und dauernde moralische Veränderungen bewirken, wenn sie nicht zugleich von materiellen Veränderungen begleitet und unterstützt werden. Viele Verbrechen und Laster kommen bei den unbemittelten und ungebildeten Menschen nur deswegen zur Existenz, weil sie nicht die materiellen Mittel besitzen, oft nicht einmal kennen, durch die man allein erfolgreich ihnen vorbeugen kann. Der Bemittelte kann sich z. B. auch ohne Hilfe der Geistlichkeit und weltlichen Behörde von seinem bösen Weibe trennen, durch blosse räumliche Absonderung den Causalzusammenhang zwischen tödtlichem Hass und tödtlicher That unterbrechen, während der arme Teufel, der dieselbe Stube, denselben Tisch, dasselbe Bett vielleicht mit seinem bösen Weibe theilt, nur durch die Gewaltthat des Todtschlags den gordischen Knoten des ehelichen Bandes auflösen kann.

Ein Mensch, der immer an denselben Ort gebunden ist, empfängt auch stets dieselben Eindrücke und bleibt eben wegen dieses tödtlichen Einerleis auch unverändert und unverbessert derselbe. Mag er, ergriffen von einer Strafpredigt wider den „Saufteufel", auch noch so gute Vorsätze fassen — er wird doch beim Anblick des alten Wirthshauses unaufhaltsam auch wieder dem alten Laster verfallen, während ein Anderer, welcher den Ort wechselt, mit dem Zusammenhang mit dem alten Ort auch

den Zusammenhang mit alten Gewohnheiten abbricht, wenn anders diese nicht bereits zur zweiten Natur geworden sind [3]. Kurz: der Wille vermag nichts ohne den Beistand materieller, körperlicher Mittel, die Moral nichts ohne Gymnastik und Diätetik. Wie viele moralische Fehler entspringen nur aus Diätfehlern! „Der venetianische Edelmann Ludwig Cornelius", heisst es bei Placcius, Typus der moralischen Medicin von 1685, „bezeuget aus selbsteigener Erfahrung, wie so gar ungemeine Kraft zur Bezwingung und Vertreibung aller verdriesslichen und scheltwürdigen Gemüthsbewegungen die blosse Mässigkeit im Essen und Trinken ihm zuwege gebracht habe". Wie richtig ist daher, was Garve in seinem Werke über Cicero schreibt: „die moralische Selbstkenntniss hängt mit der diätetischen sehr zusammen"! Wie viele nicht nur leibliche, sondern auch geistige, moralische Krankheiten entspringen aus dem Mangel dieser körperlichen Selbsterkenntniss! Wie viele Missverständnisse und Misshandlungen unserer Nächsten aus Misshandlungen und Missverständnissen unseres Allernächsten, unseres Körpers! Wie viele Gemüthsleiden und Gemüthsqualen aus Unterleibsbeschwerden! „Unser Leib urtheilt", heisst es auffallender Weise in eines obscuren evangelischen Predigers aus dem achtzehnten Jahrhundert eigener Lebensbeschreibung; „mein Miltz und die aus dessen Verstopfung entstandene Furcht macht mich ein Uebel antreffen, wo keines ist und macht es mich auch grösser antreffen, als es ist .... Der kranke Miltz ist der schärfste Moraliste auf Erden .... da Miltzbeschwerden .... gemeiniglich mit einem scrupulirenden Gewissen oder *Conscientia scrupulosa* vergesellschaftet sind". Wie viele Handlungen, die wir dem bösen Willen, dem *dolus*, zuschreiben und die wirklich diesen zur nächsten Ursache haben, stammen ursprünglich nur aus einer *culpa*, die wir „aus unterlassener Reflexion" über den Zusammenhang zwischen dem Physischen und Moralischen, oder oft auch aus einer, je nach dem Standpunkte des Individuums und der Menschheit, unüberwindlichen Unwissenheit der Gesetze oder blossen Eigenthümlichkeiten unseres Organismus uns zu Schulden kommen liessen.

Lob und Preis gebührt darum den Aerzten des refor-

matorischen Zeitalters, welche im Einklange mit dem „Wesen des Glaubens im Sinne Luthers", im Einklange überhaupt mit der am Schlusse des „Wesen des Christenthums" entwickelten anthropologischen Bedeutung der Reformation, dem Studium der Anatomie, wenn auch nur in der von Galen überlieferten Gestalt, nicht nur medicinische sondern auch moralische Bedeutung zueigneten und aus diesem Grunde der Menschheit, insbesondere der studirenden Jugend ans Herz legten. So sagt z. B. der Arzt Jacob Milich, Melanchthons Freund und Lehrer in der Anatomie: „Galens anatomische Schriften sollten in den Händen nicht nur der Medicin, sondern auch aller Philosophie Studirenden sein; denn die Wissenschaft von den Theilen des Körpers und ihren Verrichtungen ist in der That ein vorzüglicher Theil der Philosophie, und lehrt uns auch Moral und regelt unsere Sitten, indem sie uns auf das aufmerksam macht, was die Natur jedes Theils erfordert". — Das Studium der Anatomie", sagt desgleichen Sebastian Theodor von Windsheim in einer an der Universität zu Wittenberg gehaltenen Rede, „ist nicht nur nützlich zur Erhaltung der Gesundheit und Vertreibung der Krankheiten, sondern auch zur Regelung unserer Sitten. Ich bitte und ermahne daher Euch, edle Jünglinge ohne Unterschied, die Anfangsgründe der Anatomie zu studiren; denn es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, dass diese Wissenschaft nur die Aerzte angehe. Der Arzt muss freilich eine vollkommenere Erkenntniss der Anatomie haben, als die übrigen Menschen; aber gleichwohl ist es nothwendig, dass alle Menschen wenigstens einigermassen das Gebäude ihres Körpers kennen. Bedenkt nur z. B., wie nothwendig es ist für die Moral, den Unterschied zwischen den Kenntnissen und den Bewegungen des Willens und Herzens zu wissen, desgleichen die Werkzeuge der Ortsbewegung. Davon kann man aber ohne Kenntniss der Glieder des menschlichen Körpers nichts wissen". — „Die Kenntnisse", sagt derselbe in einer anderen Rede, „leuchten im Gehirne, die Flammen der Begierden brennen im Herzen; die Nerven aber sind gerüstet, die äusseren Glieder in Bewegung zu setzen. So leuchtet in Davids Gehirn die Kenntniss des Gesetzes: du sollst nicht ehebrechen; aber

das brennende Herz, das sich an einem anderen Orte befindet, gehorcht nicht, sondern widersetzt sich wie ein Tyrann, so dass dort die wahre Erkenntniss bleibt, hier aber die entgegengesetzten Begierden brennen. Indess behält doch der Senat im Gehirn diese Macht, dass er den Nerven befehlen kann, dem Tyrannen nicht zu gehorchen, sondern die Hände von der Berührung eines fremden Weibes abzuhalten. Seht daraus, wie ungereimt die sind, welche von der Willensfreiheit handeln, ohne die Kräfte und Vermögen der Seele zu unterscheiden. Diese Unterschiede können aber nicht erkannt werden, wenn man nicht aus der Anatomie die unterschiedenen Glieder und ihre Verrichtungen kennen lernt . . . . . Die Anatomie hat aber auch das Gute, dass sie uns lehrt, wie gebrechlich die Organe des menschlichen Körpers sind, in denen sich die Quelle des Lebens befindet und die wichtigsten Thätigkeiten, die Ernährung, die Sinnenempfindungen, die Ortsbewegungen, das Sich-Erinnern und Denken vor sich gehen. Wie weich ist das Gehirn! und doch ist es der Sitz der meisten und bewundernswürdigsten Thätigkeiten. Betrachten wir also die Gebrechlichkeit der Glieder, um mit Sorgfalt über ihre Erhaltung zu wachen und die Tugenden der Selbstbeherrschung und Maasshaltung in Speisen, Getränken, Arbeiten und Bewegungen aller Art uns anzueignen. Verachten wir nicht den Spruch Pauli, der uns den Körper ehren heisst". „Wenn wir aber einem Dinge Ehre erweisen", sagt der schon erwähnte Jacob Milich in einer Rede über die *Ars medica*, „so zeigen wir damit an, dass es ein göttliches Gut enthalte, wie denn schon Aristoteles sagt: das Ehrenwerthe, τίμιον, ist etwas Göttliches".

8.

Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus.

Es ist nichts verkehrter, als wenn man den deutschen Materialismus vom *Système de la Nature* oder gar von der Trüffelpastete Lamettrie's ableitet. Der deutsche Materialismus hat einen religiösen Ursprung; er beginnt mit der Reformation; er ist eine Frucht der Liebe Gottes zum Menschen, deren Bild

oder vielmehr Wesen die Reformatoren nicht in einer unbestimmten, phantastischen Liebe, sondern in der innigsten Liebe des Menschen, der Liebe der Eltern zu ihren Kindern fanden. So sagt z. B. der Prediger und Doktor Theologiä, Paulus Eberus, genannt das „Repertorium Philippi, weil Melanchthon alles was er vorgenommen, mit ihm überleget", in einer Rede über die Elternliebe: „Sei fest überzeugt, dass Gott nicht umsonst mit dem süssesten Namen, dem Namen Vater, sich nennen lasse; dass der, welcher die στοργάς, die zärtliche Kinderliebe den Herzen der Eltern einpflanzte, auch dich mit ernstlicher und reinster στοργῇ umfasse; dass er ernstlich von deinen Uebeln gerührt werde, ja weit heftiger als das kananäische Weib von den Leiden seiner Tochter; dass er mit derselben Zärtlichkeit, wie der Vater seinen verlorenen Sohn im Neuen Testament, dich aufnehme und behandle. An diese Erzählung müssen wir denken, so oft wir Gott mit dem Namen Vater anreden, oder so oft wir unsere Väter, unsere Mütter, mit ihren Kindern freundlichst spielen, sie säugen, über ihre Leiden und Krankheiten sich quälen sehen, um uns zu überzeugen, dass er noch viel inniger uns liebe, noch viel heftiger von unseren Leiden gerührt werde".

Aber hat denn nicht auch der Katholicismus dasselbe gesagt, hat er nicht diese Liebe in dem Mysterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes geheiligt und vergöttert? Vergöttert wohl, aber nicht vermenschlicht, sonst würde er das Cölibat als ein ruchloses, dem Wesen und Willen Gottes widerstreitendes Institut längst verdammt oder vielmehr gar nicht eingeführt haben. Erst im Protestantismus wurde das, was im Katholicismus nur ein theologisches Bild oder Sacrament war, anthropologisches Wesen, anthropologische, d. h. wirkliche, lebendige Wahrheit. „Gott ist die Liebe"; aber er liebt nur, wenn er liebt mit demselben Herzen, mit derselben Innigkeit und Wahrhaftigkeit, womit der Mensch den Menschen, der Vater, die Mutter das Kind liebt. Ist aber Gott Vater und Sohn — der Stellvertreter des Menschen in und vor Gott, der göttliche Mensch — so werde auch du Vater, aber nicht mit einer Köchin oder Zuhälterin im Rücken deines geistlichen Berufs, sondern mit einem dir ebenbürtigen, in Uebereinstimmung mit deinem öffentlichen Wesen, deinem heiligen

Princip und Beruf stehenden Weibe. Nur wenn du selbst Vater bist, nur aus der leibeigenen Empfindung und Erfahrung, weisst du, was die himmlische Vaterliebe ist. Diese Folgerung, diese Vermenschlichung und Verwirklichung der göttlichen Liebe, ist die That der Reformation.

Die Liebe, welche keine blosse geistliche oder spiritualistische Phrase, keine mit dem *actus purus* dem reinen Denkact der mittelalterlichen oder modernen Scholastiker identische, eben deswegen nur Gedankenliebe ist, die wirkliche, wahre, menschliche Liebe ist wesentlich pathologische, d. h. von den materiellen, wirklichen Leiden der Menschheit ergriffene Liebe. Die theologische, die geistliche Liebe foltert, ja verbrennt selbst den lebendigen Leib, um die Seele von den Flammen der Hölle zu erretten; aber die wirkliche Liebe pflegt aufs zärtlichste den Leib des Geliebten und um des Geliebten willen den eigenen Leib. Die wirkliche, die fruchtbare, die Menschen, nicht Mönche und Pfaffen erzeugende und erziehende Liebe weiss nichts von dem Zwiespalt zwischen Leib und Seele, nichts von einer von der Anatomie und Physiologie getrennten oder gar unabhängigen Psychologie. Und diese Liebe, dieser Gott, dem nicht nur unser Seelenheil, sondern auch unser leibliches Wohl und Leben am Herzen liegt, der nicht in der priesterlichen Hostie, sondern in unserem natürlichen Leibe gegenwärtig ist, der nicht nur einst sich incarnirte, sondern jetzt noch mit unserem Fleisch und Blut sich vereinigt, sich wirklich in unser Hirn und Herz begiebt, im Hirne das Licht der Erkenntniss, im Herzen die Glut der Affecte, wenigstens der guten, solcher „Affecte, wie er selbst ist" anzündet — dieser Gott ist der Vater des Materialismus.

Der deutsche Materialismus ist also kein Bankert, keine Frucht der Buhlschaft deutscher Wissenschaft mit ausländischem Geiste; er ist ein echter Deutscher, der bereits im Zeitalter der Reformation das Licht der Welt erblickte; er ist sogar ein unmittelbarer, leiblicher Abkömmling Luthers. Paul Luther, der Sohn des Reformators Martin Luther, versinnlicht und bestätigt aufs schönste diesen genealogischen Zusammenhang des Materialismus mit dem Protestantismus. Dieser Sohn Luther's wurde nämlich nicht ein Theolog, wie man doch hätte erwarten

sollen und zwar zu seiner Zeit wirklich erwartet hatte, sondern ein Physikus, ein Arzt; kein Spiritualist also, sondern ein Materialist, denn der Arzt als Arzt weiss, wie der berühmte Mediciner des siebenzehnten Jahrhunderts Caspar Hofmann* sagt, niehts von der Seele. Und zwar wurde er dies nicht nur, weil er, wie er selbst in seiner Erklärung eines Aphorismus des Hippokrates erzählt, sehon als Knabe Liebe zur Naturwissensehaft hatte, sondern aueh, weil sein Vater selbst, der aueh diese Liebe mit ihm theilte, ihn zu diesem Studium rieth und ermunterte. In derselben Erklärung des seehsten Aphorismus des zweiten Theils sprieht der Protophysikus Paul Luther von „den mit dem Gehirn verbundenen Wirkungen oder Handlungen der vernünftigen Seele, wie von Wirkungen des Gehirns allein", natürlieh nur als Arzt, und unbeschadet der kirchlichen Lehre von der Selbstwesenheit, der Substanz der vernünftigen Seele. Es versteht sieh überdies von selbst, dass der Materialismus der Lutherschen Aerzte noeh völlig im Bunde und Dienste des kirchlichen Glaubens stand, dass sein letzter Zweck ein religiöser — die Erkenntniss Gottes und das Verständniss der Kirchenlehre war. Aber ebenso versteht es sich auch von selbst, dass, sowie die Naturwissenschaft, die Wissensehaft überhaupt, selbständig wurde und sich vervollkommnete, auch dieser halbe, abhängige, kindliehe, mit seinem Gegensatz verbundene Materialismus ganzer, selbständiger, mannhafter Materialismus wurde; dass die denkende Seele des in einen Physikus verwandelten Dr. Martin Luther in demselben Maasse, als sie sieh in die Natur, in die Körperwelt vertiefte und verliebte — denn was ist alles Studium ohne Neigung, ohne Liebe? — folglieh mit dem Leibe sich identificirte, mit der Kirche und ihrem Glauben sich entzweite; dass sie daher nicht mehr nur so redete, so sich stellte, als wären ihre Wirkungen nur Wirkungen des Gehirns, sondern diese Redeweise in vollem Ernste zu bitterer Wahrheit machte.

* Professor zu Altdorf, geb. 1572, gest. 1648. D. H.

9.

Der Streit der medicinischen und philosophischen Facultät.

Es verräth einen höchst beschränkten Gesichtskreis, wenn man den Streit zwischen Spiritualismus und Materialismus nur zu einem Streite der philosophischen Facultät macht. Und doch liefert selbst für diejenigen, die sich nur für die Philosophie interessiren, die Geschichte der neueren Philosophie in dem Gegensatz von S ö m m e r i n g „Über das Organ der Seele" und K a n t s Antwortschreiben darauf ein sehr naheliegendes Beispiel zur Warnung, dass man bei diesem Streite nicht innerhalb der Mauern der Philosophie im engeren Sinne stehen bleiben dürfe, um sich von vornherein zu orientiren und zu erkennen, dass dieser Streit ein Streit zwischen verschiedenen Facultäten des Menschen — ein Streit zwischen der medicinischen und philosophischen Facultät ist; dass der Materialismus, welchen beschränkte Schulphilosophen als eine Missgeburt der neuesten Zeit betrachten und bereits „todtgeschlagen" zu haben wähnen, schon so lange auf Erden existirt und existiren wird, als es Patienten und Aerzte gab und geben wird; dass daher, wer die Leiden der Menschheit ins Auge und Herz fasst, nothwendig zum Materialisten wird, wenigstens so lange er auf Erden weilt; denn nur im Himmel der Religion ist der Materialismus der Leiden und Beschwerden, wenn auch nicht der der Freuden und Genüsse, aufgehoben.

So lange ein Organ gesund ist, so geht seine Verrichtung so leicht, so lustig vor sich, dass der Mensch das Organ derselben gar nicht fühlt, und folglich gar nicht weiss, dass sie von organischen Bedingungen abhängig ist. Er fühlt keinen Widerspruch und Widerstand, er hält daher im Genusse dieser ungehemmten Thätigkeit dieselbe für eine unbedingte, an nichts gebundene reine Thätigkeit, „*actus purus*". Der Philosoph als solcher hat zu seiner Voraussetzung, seinem Standpunkt, das Denkorgan in diesem gesunden, normalen Zustand — das glückliche Denken, das Denken, das von keinen organischen Leiden unterbrochen, nur an seinen Gegenstand, oder wenn auch an sich, nur an sich in diesem seinem leidlosen Zustande denkt. Wird der Mensch in dieser Thätigkeit von seinem Leibe unter-

brochen, so geschieht es in der Regel nicht vom Denkorgan, sondern von anderen Leibesorganen, die ihm widcr Willen den Zusammenhang seines Denkens mit dem Leibe in Erinnerung bringen, den Leib daher in seinen Augen zu einem denkfeindlichen, geistwidrigen Ballast des Menschen machen. Der Philosoph als solcher sondert sich ab — und muss sich, wenigstens während des Dcnkens absondern — von allen unmittelbar materiellen, sinnlichen Beschäftigungen und Vergnügungen; er hat es nur mit dem von den Sinnen abgezogenen Denken zu thun; er macht daher das Denkende zu einem abstracten, vom Leibe, von der Materie getrennten Wesen — νοῦς χωριστὸς — das, was das Denken für ihn ist, eine organlose Thätigkeit, zu seinem Wesen an sich.

Die für den Philosophen oder Psychologen immateriellen, für sich selbst gedachten und betrachteten Geistesthätigkeiten werden aber für den Arzt zu Gegenständen der Pathologie. Für ihn gehören, ganz abgesehen von den eigentlichen Geisteskrankheiten, die geistigen Zustände, — die Zustände des Gemüths, der Urtheilskraft, des Bewusstseins, des Gedächtnisses, ebensogut wie die rein körperlichen, zu den Kennzeichen der Krankheiten, wie schon Hippokrates im dreiunddreissigsten Aphorismus des zweiten Buchs bemerkt; für ihn giebt es keinen vom Körper abgesonderten und unabhängigen Geist; für ihn ist vielmehr der Geist ein ebenso wie der Körper Leiden und Krankheiten ausgesetztes Wesen — ἡ γνώμη νοσέει, der Geist ist krank, sagt Hippokrates im sechsten Aphorismus desselben Buchs. Für ihn ist das Subject, das Grundwesen des Empfindens und Denkens, kein Eins, kein einfaches, sondern mehrfaches, zusammengesetztes Wesen. Wenn dcr Mensch, so sagt Hippokrates bei Galenus, Eins wäre, so würde er niemals Schmerz empfinden; denn woher sollte der Schmerz in diesem Falle entspringen? „Da wir nun aber Schmerzen haben", sagt Galen, den Ausspruch des Hippokrates weiter ausführend — wider die materialistischen Atomisten, aber der Satz ist eben so gegen die psychologischen oder spiritualistischen Atomisten giltig — „so ist offenbar, dass unsere Substanz weder einfach, noch einförmig ist". Kurz: für den abstracten Denker, welcher sich

nur um das kümmert, was er denkt und wie er denkt, ob logisch richtig oder unrichtig, aber nicht um das, womit er denkt, ist das Denken ein hirnloser Act; für den Arzt aber eine Thätigkeit des Hirns. Aristoteles, obwohl selbst grosser Beobachter und Entdecker sogar in der Anatomie, und Galenus, der genau so weit und so lange die Geister auf dem Gebiete der Medicin beherrscht hat, wie jener auf dem Gebiete der Philosophie, sind die klassischen Repräsentanten dieses Unterschiedes oder — übrigens keineswegs unvereinbaren — Gegensatzes zwischen Philosophie und Medicin. Nach Aristoteles ist das Hirn das blutloseste und kälteste Eingeweide des Körpers und hat daher keine andere Bestimmung als die Hitze des Herzens, welches der Sitz und Ursprung des Lebens. der Empfindung und Bewegung ist, zu mässigen, weswegen der Mensch, weil er das heisseste und blutreichste Herz hat, auch das grösste Hirn im Verhältniss zur Grösse seines Körpers hat. Der berühmte arabische Arzt und Philosoph Avicenna half sich mit der Unterscheidung, dass nach Aristoteles wohl im Herzen die Sinneskraft wurzle, im Hirn aber sich offenbare; der berühmte spanische Arzt Vallesius * in seiner Schrift der medicinischen und philosophischen Controversen dagegen widerlegt ihn: Aristoteles schreibe dem Hirn keine solche Verrichtung zu; es fehle nicht viel, so gebe er ihm nur die Bedeutung eines Excrements, wie das siebente Kapitel des zweiten Buchs von den Gliedern der Thiere beweise. Nach Galen aber ist das Hirn der Ursprung aller Empfindung und willkürlichen Bewegung, der Sammelpunkt aller Sinne, aller Vorstellungen und Begriffe, der Sitz der Vernunft, das Organ des Denkens; Hirnverletzung, Hirnleiden überhaupt sind daher die Ursache von Geisteskrankheiten, von Seelenleiden.

Sehr interessant ist, wie sich der seiner Zeit so berühmte, schon früher erwähnte Caspar Hofmann in seinen medicinischen Institutionen über das Verhältniss der Medicin zur Philosophie ausspricht. Galen sagt immer: das richtige Maassverhältniss oder die gehörige Mischung und Beschaffenheit des

* Eigentlich Francisco Valles, s. Z. Leibarzt Königs Philipp II. D. H.

Körpers ist die Seele: verstehe — die medicinische. Er stellt die Frage an Plato: wenn die vernünftige Seele unsterblich ist, warum wird sie dann vom Körper getrennt, wenn die gehörige Mischung und Beschaffenheit des Hirns aufgehoben wird? Ich antworte für den Plato: weil sie eine in Materie versenkte Form ist, welche, so lange das Leben dauert, so lange den Körper zu ihrem Instrument braucht. Daher nennt der Arzt καταχρηστικῶς (uneigentlich) die Seele die gehörige Mischung. Nicht als wenn die Seele es wirklich wäre, sondern weil, wenn jene erhalten wird, auch die Seele erhalten wird; denn diese, weil sie unveränderlich, entgeht der Natur des Mediciners. Und das ist es, was so oft der hochberühmte Scherb* sagte: in den vermischten Dingen ist die Form nichts anderes, als die richtige Mischung. Weil aber der Arzt nicht über das Gemischte hinausgeht, sondern mit der Erhaltung der Mischung die Seele erhält: was ist es denn für ein Verbrechen, wenn er die Seele die gehörige Mischung nennt, nennt, sage ich als Arzt, nicht als Philosoph?" „Ich habe gelehrt", sagt er an einer andern Stelle, „dass die medicinische Seele eine ganz andere ist, als die aristotelische, ja, wenn wir die Wahrheit lieben: dem Arzt als Arzt ist die Seele unbekannt"; anderswo: „der Arzt als Arzt weiss nichts von der Seele". „Aber es ist nicht erlaubt, kann man mir einwenden, anders als Mediciner, anders als Philosoph zu reden, folglich zu behaupten, eine andere sei die philosophische Wahrheit, eine andere die medicinische. Ich aber antworte darauf: es ist erlaubt und wird immer erlaubt sein, denn dies verlangt die Weise, der Charakter der Wissenschaft. Und dies bestätige ich mit einer Stelle des berühmten Sennert** wo er lehrt, dass anders der Arzt, anders der Philosoph die Seelenkräfte betrachtet; denn dieser will wissen, jener handeln. Der Arzt betrachtet daher nicht sowohl die Seelenkräfte, welche verletzt werden, als vielmehr die Werkzeuge, womit sie ihre Verrichtungen ausüben. Sie üben sie aber aus, setze ich hinzu, hauptsächlich durch ihre gehörige

* Philipp Scherb, Professor zu Altdorf, geb. 1555, gest. 1605.

** Daniel Sennert, Professor zu Wittenberg, geb. 1572, gest. 1637.

Mischung und Beschaffenheit". Alter Caspar! es lastet zwar ein unverzeihlicher Makel auf deinem Namen und Gewissen; du hast aus verstockter Anhänglichkeit an das Alte, aus dünkelhafter Autoritätsgläubigkeit selbst dem Zeugniss deiner Sinne widersprochen, als dir der geniale Harvey seine Entdeckung vom Kreislauf des Blutes zu Altdorf augenscheinlich demonstrirte; aber hier hast du eine wenn auch nicht neue, doch heute noch mit einigen Einschränkungen giltige Wahrheit ausgesprochen; hier bewiesen, dass du nicht zu den rohen plumpen Köpfen gehörst, die nicht zu unterscheiden vermögen zwischen den verschiedenen, nicht nur der Zeit nach, sondern an und für sich durch die Natur der Sache, verschiedenen Standpunkten, auf welchen ein und derselbe Mensch von einer und derselben Sache handelt und spricht, und es daher nicht begreifen, dass man als Physiker oder Arzt — denn „beide betrachten ihre Gegenstände mit der Materie . . . . . die Seele inwiefern sie versenkt ist in die Materie, ohne welche keine Thätigkeit geschieht" — Materialist, als Philosoph, als Denker überhaupt oder schlechtweg Idealist sein kann, wenn auch nicht in der von Caspar Hofmann angegebenen Weise. Es ist ein nicht mit der Wahrheit verträglicher Widerspruch, von der Seele an sich als Philosoph zu verleugnen, was ich von ihr als Arzt behaupte; aber wohl verträgt es sich mit der Wahrheit, wenn ich von der subjectiven, von der philosophischen Seele verneine, was ich von der objectiven, von der medicinischen gelten lasse.

Die philosophische Seele fragt: was ist Gott? was das Recht? was der Geist, das Denken? Aber diese Frage geht eben auf das Denken, das mit diesen Problemen sich beschäftigt, das sein Wesen nur nach dem Wesen seines Gegenstandes bestimmt, das sich nur als Erkenntnissmittel und Erkenntnissact Gegenstand ist, sich selbst daher als ein unorganischer Act erscheint. „Die Physiologie", sagte ich 1838 in der Beurtheilung einer materialistischen Schrift,* „für sich selbst weiss nichts vom Geiste, ja der Geist ist für sie Nichts, weil seinerseits der Geist

* Vergl. Bd. 2 unserer Gesammtausgabe: F. Dorguth, Kritik des Idealismus, S. 143.

das Nichts der Physiologie ist. Das Denken ist nur durch sich selbst bestimmt und bestimmbar . . . . daher nur der Denker als Denker das Denken erkennt". Ich unterschreibe noch heute diese Worte: der Geist ist das Nichts der Physiologie; aber mit dem Zusatze: für sich oder für mich, den im Acte der Geistesthätigkeit von der Physiologie nichts wissenden und auch nichts wissen wollenden Denker; denn nur als Pathologie, als empfindliche Geistesstörung und Gedankenhemmung, kommt im Denken die Physiologie desselben mir zu Bewusstsein: „Die Seele ist viel mehr da, wo sie liebt, als wo sie lebt". So ist sie auch vielmehr in dem, was sie denkt, als womit sie denkt; Denken heisst in Gedanken sein, abwesend sein, ausser dem Leibe sein — aber wohlgemerkt! nur in Gedanken — gleichwie auch im Sehen in die Ferne ich mich ausser meinem hier befindlichen Körper — aber wohlgemerkt! nur optisch — in den Gegenstand meiner Augenweide versetze. So wenig das Auge sehen könnte, wenn im Sehact die Körper sichtbar und fühlbar wären, welche erst vermittelst der Anatomie und Physiologie Gegenstand des Bewusstseins werden, so wenig könnte das Hirn denken, wenn im Denken die organischen Gründe und Bedingungen desselben Gegenstand des Bewusstseins wären; wenn nicht vielmehr sich der Mensch der Wirkung ohne Ursache, der Kraft ohne Stoff, der Verrichtung ohne Organ, des Denkens also ohne Hirn, bewusst werden könnte. Ich denke, also bin ich, sagt die philosophische Seele; ich denke mich aber ohne Leib, also bin ich ohne Leib. Aber, wie gesagt, nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit; denn das „ich bin ohne Leib" heisst nichts anderes, als: ich denke nicht an den Leib; ich bin so sehr in Gedanken, dass ich nichts von meinem Körper weiss, auch nichts zu wissen brauche. Denn wie das Auge da ist, nicht um in sich hinein, sondern ausser sich heraus zu schauen, so ist auch das Hirn da, nicht um an sich, sondern an Anderes, an Gegenständliches zu denken. Das Organ verliert, vergisst, verleugnet sich in der Heissgluth seiner Thätigkeit, die Thätigkeit in ihrem Gegenstande. Die philosophische Seele hat also Recht, wenn sie sagt: *Cogito ergo sum, scilicet Philosophus*, ich denke, also bin ich, nämlich Philosoph oder *res cogitans*, denkendes Wesen; aber sie hat Unrecht, wenn sie

vom Denken unmittelbar auf das Sein, das wirkliche Sein schliesst; wenn sie die Logik auch zur Physik der Seele macht oder vielmehr an deren Stelle setzt; wenn sie, weil der Philosoph mit dem Denken beginnt, nichts als das Denken für sich voraussetzt, das Denken an und für sich zu einer nichts voraussetzenden Thätigkeit macht und sich dadurch in den schneidendsten Widerspruch mit der medicinischen, insbesondere pathologischen Facultät des Menschen setzt.

„Den Mathematiker, der in den Regionen des Unendlichen schweift und in der Abstractionswelt die wirkliche verträumt, jagt der Hunger aus seinem intellectuellen Schlummer empor; den Physiker, der die Mechanik des Sonnensystems zergliedert und den irrenden Planeten durchs Unermessliche begleitet, reisst ein Nadelstich zu seiner mütterlichen Erde zurück; den Philosophen, der die Natur der Gottheit entfaltet und wähnt die Schranken der Sterblichkeit durchbrochen zu haben, kehrt ein kalter Nordwind, der durch seine baufällige Hütte streicht, zu sich selbst zurück und lehrt ihn, dass er das unselige Mittelding von Vieh und Engel ist". So spricht der Dichter und Denker Schiller als „Candidat der Medicin".

Die Medicin, die Pathologie vor Allem, ist die Heimath und Quelle des Materialismus. Und diese Quelle kann leider durch philosophische Gründe nicht verstopft werden; denn so lange noch die Menschen leiden, wenn auch nur Hunger und Durst, und diese Leiden nicht durch idealistische Machtsprüche, durch wunderwirkende Worte, durch kategorische Imperative geheilt werden können, so lange werden sie auch, wenn auch wider Wissen und Willen, Materialisten sein. Die Medicin ist aber nicht die Quelle und Residenz des extravaganten und transcendenten, des über den Menschen hinausschweifenden, sondern des immanenten, im und beim Menschen stehenbleibenden Materialismus. Aber gerade dieser ist der archimedische Standpunkt in dem Streite zwischen Materialismus und Spiritualismus: denn es handelt sich hier in letzter Instanz nicht um die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit der Materie, sondern um die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit des Menschen; nicht um das Sein oder Nichtsein Gottes, sondern das Sein oder Nichtsein des

Menschen; nicht um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Materie, sondern um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit des Menschen; nicht um die ausser dem Menschen in Himmel und Erde zerstreute und ausgedehnte, sondern um die in den menschlichen Hirnschädel zusammengepresste Materie. Kurz: es handelt sich in diesem Streit, wenn er nicht kopflos geführt werden soll, nur um den Kopf des Menschen. Er allein ist, wie der Ursprung, so das Ziel und Ende dieses Streites. Sind wir einmal mit der merkwürdigsten und schwierigsten Materie des Denkens, mit der Materie des Hirns im Reinen, so werden wir es bald auch mit den anderen Materien, mit der Materie überhaupt sein. „Das Alterthum", sagt vortrefflich der Engländer Thomas Willis, ein Mediciner des siebenzehnten Jahrhunderts, in der Vorrede zu seiner Anatomie des Hirns, „hat ein richtiges Vorgefühl gehabt, wenn es sagte, dass die Minerva aus dem vom Vulkan mit den Messern der Hebammenkunst geöffneten Gehirn entsprungen sei. Denn entweder auf diesem Wege, nämlich durch Tod und Wunden und gleichsam durch den Kaiserschnitt wird die Wahrheit ans Licht springen oder ewig verborgen bleiben". Aber gleichwohl sagt uns die Anatomie nur die todte und eben deswegen nicht die ganze volle Wahrheit. Die Wissenschaft kann nun und nimmer den Standpunkt des Lebens zu ihrer Ergänzung entbehren oder ersetzen. Leben, Empfinden, Denken ist etwas absolut Originales und Geniales, Uncopirbares, Unersetzliches, Unveräusserliches — ist in Wahrheit das nur durch sich selbst erkennbare, aber nicht mystificirte, nicht travestirte Absolute des speculativen Philosophen und Theologen.

10.

Das Wesen des Spiritualismus.

Die dem Materialismus entgegengesetzte Lehre, der Spiritualismus, wenigstens der geschichtliche, denkwürdige, der so zu sagen classische, der nicht, so weit dies überhaupt möglich ist, mit fremdartigen Bestandtheilen vermischte Spiritualismus, wie der charakterlose Spiritualismus der Gegenwart, ist die

Lehre, dass die geistige Thätigkeit des Menschen, das Denken und Wollen, nach Vielen selbst auch das Empfinden, in einem vom Körper desselben wesentlich unterschiedenen und unabhängigen, also, weil der Körper ausgedehnt, sichtbar, kurz sinnlich und materiell ist, nicht sinnlichen, nicht materiellen, darum Geist (Spiritus) oder auch Seele genannten Wesen seinen Grund habe.

Dass der Geist oder die Seele — zum Unterschiede von der thierischen Seele auch die vernünftige Seele genannt — nicht blos ein vom Körper unterschiedenes, sondern auch unabhängiges Wesen, d. h. ohne den Körper sein und wirken kann, das ist eine nothwendige Folge ihrer Unkörperlichkeit und Immaterialität und daher ausdrückliche, charakteristische, sein Wesen kennzeichnende Behauptung des Spiritualismus. So sagt Plato im Phädon: „Die Seelen waren schon eher als sie in Menschengestalt waren, ohne Körper und hatten Verstand oder Einsicht". „Wenn die Seele den Körper gebraucht um etwas zu betrachten, sei es vermittelst des Sehens oder irgend eines anderen Sinnes (denn vermittelst des Körpers heisst eben vermittelst der Sinne etwas betrachten) so wird sie von dem Körper in das Veränderliche hineingezogen; wenn aber sie selbst für sich etwas betrachtet, dann begiebt sie sich in das Reine und Immerseiende und Unveränderliche". Die Seele für sich selbst ist aber bei Plato so viel als: die Seele nicht mit dem Körper oder ohne den Körper; wie er denn ausdrücklich z. B. im neunten Kapitel das vom Körper getrennte oder befreite Sein der Seele mit ihrem Fürsichselbstsein identificirt. So sagt Descartes in der sechsten Meditation: „Es ist gewiss, dass ich von meinem Körper wirklich unterschieden bin und ohne ihn existiren kann"; in der vierten Antwort an seine Gegner: „man muss nicht glauben, dass die Denkkraft so an das körperliche Organ gebunden sei, dass sie nicht ohne dasselbe existiren könne". Antilucretius* im fünften

* Ein Poem in lateinischen Hexametern, streng im Geiste Descartes' gehalten, Paris 1745 anonym in 2 Bänden erschienen. Verfasser ist der drei Jahre zuvor verstorbene Cardinal Melchior de Polignac, geb. 1661, Diplomat, Gelehrter, und Nachfolger Bossuets in der französischen Akademie. D H.

Gesang: „der Geist ist mit dem Körper verbunden, aber er kann ohne den Körper leben". B. Bekker in seiner „Bezauberten Welt": „die Seele kann auch ohne den Körper bestehen, weil sie ohne ihn wirkt oder thätig ist". A. Heerebord, ein holländiseher Professor der Philosophie, in seinem ethisehen Collegium: „die vernünftige Seele hängt nicht vom Körper ab, weder indem sie entsteht, noch indem sie ist, noch indem sie wirkt"; in seinem physisehen Collegium: „die vernünftige Seele kann ausser dem Körper existiren und kann wirken unabhängig vom Körper, widrigenfalls hinge sie von der Materie ab, aber sie ist ja immateriell ebenso in Betreff ihrer Entstehung, als in Betreff ihres Seins und Wirkens". Baronius, ein engliseher Philosoph, in seiner „Philosophie, die Magd der Theologie": „die mensehliche Seele existirt und wirkt nach dem Tode des Mensehen ausser der Materie, also hängt sie nicht von der Materie ab. Die Form oder Seele des Thiers kann zwar ebensowenig ohne ihre Materie, d. h. ihren Körper existiren, als ohne ihn empfinden oder begehren. Aber die mensehliche Seele existirt nicht nur nach dem Tode ausser der Materie, sondern sie wirkt auch ausser derselben in der Thätigkeit des Erkennens und Wollens". Gassendi in seinen Anmerkungen zum zehnten Buch des Diogenes von Laërte: „der Geist oder der Verstand, die Wurzel des Willens, ist immateriell oder unkörperlich und ohne Organ, nicht vermiseht mit der Materie, sondern von ihr frei. Und dies ist so sehr der blossen natürliehen Vernunft bekannt, dass, um von den übrigen Philosophen zu sehweigen, es sowohl Anaxagoras behauptet, als Aristoteles bestätigt hat". Aristoteles, dessen Lehre übrigens in diesem Punkt trotz aller Commentatoren höchst dunkel ist, behauptet nämlich zwar nicht von der Seele überhaupt, (von der er vielmehr eine materialistisehe Definition giebt, indem er in ihren Begriff den Körper aufnimmt, den Körper ihr voraussetzt), aber von der Seele, inwiefern sie denkt, erkennt, vom Νοῦς, der Vernunft oder dem Verstand, dass er, weil er Alles erkennt, nothwendig unvermiseht, d. h. unkörperlich sei, dass er kein Organ habe, wie die Empfindung, dass zwar die Empfindung nicht ohne Körper, der Verstand aber getrennt sei, nämlich vom Körper. Dasselbe

behaupteten ihrem wenn auch oft missverstandenem Meister zufolge die scholastischen Philosophen und Theologen. So sagt z. B. Thomas Aquino im ersten Theil seiner Summa: „die Seele ist getrennt (nämlich vom Körper) der Denk- oder Erkenntnisskraft nach, welche nicht die Kraft irgend eines körperlichen Organs ist, gleichwie die Sehkraft die Thätigkeit des Auges ist; denn das Denken ist eine Thätigkeit, welche nicht durch körperliche Organe kann ausgeübt werden . . . . . Die menschliche Seele ist wegen ihrer Vollkommenheit keine in die körperliche Materie versenkte oder gänzlich von ihr umfasste Form, und es steht daher nichts im Wege, dass sie nicht eine Kraft habe, welche kein körperlicher Act ist". Ferner: „das denkende oder erkennende Princip, welches Geist oder Verstand genannt wird, hat eine Thätigkeit durch sich selbst, woran der Körper nicht Theil nimmt. Nichts kann aber durch oder für sich selbst thätig sein, was nicht durch sich selbst besteht". Endlich: „das Denken ist eine gänzlich immaterielle Thätigkeit".

Doch wozu einzelne Stellen? Es war ja allgemeine und ausdrückliche Glaubenslehre der Kirche und folglich auch der als Magd der Theologie dienenden Philosophie, dass die durch den Tod vom Leibe geschiedenen Seelen noch existiren, ohne Körper wollen, denken, ja selbst empfinden, Leiden und Freuden empfinden, dass sie erst am jüngsten Tage am Auferstehungsfeste wieder mit ihren Körpern vereinigt werden. Nur über den Ort und Zustand der abgeschiedenen Seelen unmittelbar nach dem Tode war Streit, namentlich zwischen der katholischen und protestantischen Kirche.

Einige Spiritualisten behaupteten jedoch, dass die Seelen oder Geister auch nach dem Tode einen Leib hätten, wenigstens „einen subtileren Leib, der aus dem gröberen in die Erde verscharrten wie ein Brandwein aus der Weinhefen herausgezogen wird", wie der im achtzehnten Jahrhundert berühmte Philosoph und Theolog Canz in seinem „Ueberzeugender Beweis von der Unsterblichkeit" sich ausdrückt. Ja, Leibniz behauptete, dass alle erschaffenen Geister, also auch die lieben Engelein, nicht und nie ohne Leib seien. Allein ob mit, ob ohne Leib ist ganz gleichgiltig. Die Seele ist, wie aus den angeführten Stellen

erhellt, wie aus dem Begriffe eines immateriellen Wesens nothwendig folgt, auch im Leibe ausser dem Leibe, in der Verbindung mit dem Körper ohne Verbindung mit ihm. Alle Versuche der Spiritualisten, den Zusammenhang zwischen Leib und Seele zu erklären oder auch nur einigermassen verständlich zu machen, sind gescheitert und mussten scheitern, weil der wahre Sinn und Wille des Spiritualismus nicht die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wenigstens dem nicht phantastischen, materiellen, wirklichen, sondern die Scheidung derselben vom Leibe ist. Der Spiritualismus ist die für ein anderes, zukünftiges Leben, nicht für dieses gegenwärtige Leben bestimmte und berechnete Seelenlehre. Die Seele wird schon im Leibe ohne Leiblichkeit gedacht, um nach dem Tode ohne Leib existiren zu können. Der Wunsch eines vom Tode des Leibes unabhängigen Lebens ist der Vater eines vom Leibe unterschiedenen Wesens. Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit ist eins. „Alles was geistig und frei von der befleckenden Gemeinschaft der Materie, ist unsterblich". Der historische Beweis davon, dass die logische Trennung der Seele vom Leibe, von der Materie überhaupt, nur die physische, wirkliche Trennung derselben vom Leibe im Tode, also die Unsterblichkeit zum Zwecke habe, ist Plato, der Erste, der die Immaterialität der Seele, aber auch der Erste, der die Unsterblichkeit der Seele demonstrirt hat; ist überhaupt der Unsterblichkeitsbeweis von Platons Phädon an bis herab zu Mendelssohns Phädon, als welcher sich stets auf die Unkörperlichkeit oder Immaterialität der Seele gestützt hat. Nur Kant erst hat dieses Band zerrissen, die Unsterblichkeit nur zu einer moralischen Forderung und Folgerung gemacht, weil er seinem Idealismus oder vielmehr Skepticismus gemäss das, was dem Spiritualismus für das wirkliche, objective Wesen der Seele an sich gilt, nur für das subjective, denkende Wesen oder richtiger für einen blossen gegenstandlosen Gedanken von dem an sich unbekannten Wesen der Seele erklärte, zugleich aber mit der Unzulänglichkeit des Spiritualismus auch die des Materialismus behauptete und zwar aus dem Grunde, weil das Materielle den äusseren Sinnen, die Seele aber nur dem inneren Sinn Gegenstand sei. Eine Abfertigung des Materialismus, die

sich übrigens eigentlich schon bei Malebranche findet, wenn er im dritten Buche seines Hauptwerkes sagt: „Da ich gewiss bin, dass Jeder seine Seele nur durch den Gedanken oder das innere Gefühl von Allem, was in seinem Geiste vorgeht, kennt, so bin ich auch gewiss, dass, wenn einer über die Natur seiner Seele urtheilen will, er nur dieses innere Gefühl, welches ihn stets ihm selbst so wie er ist darstellt, um Rath fragen und nicht gegen sein eigenes Bewusstsein sich einbilden darf, dass er ein unsichtbares Feuer, eine feine Luft oder eine Harmonie sei".

11.

Die Einheit der Seelen- und Gotteslehre.

Wie aus der Seele, wenigstens der Seele des Spiritualismus — aber nur um diese allein handelt es sich, nicht um die skeptische Seele Kant's — nur das Leben nach dem Tode, aber nicht das Leben vor dem Tode, das wirkliche, gegenwärtige Leben, Denken und Empfinden erklärt und abgeleitet werden kann, so kann man überhaupt aus ihr nur auf die Theologie, nicht aber die Anthropologie schliessen, nur Götter, nicht aber Menschen heraus- und hervorbringen. Die Psychologie giebt der Theologie ihre Principien, sagt Wolf — derselbe, der zuerst zwischen empirischer und rationaler Psychologie unterschied. Aber die Psychologie überhaupt, auch die sogenannte rationale, ist in der That nichts anderes als die empirische Theologie, die Theologie erst die rationelle Psychologie; denn die Verbindung der Seele mit dem Leibe, die in der rationellen Psychologie erklärt, in der empirischen als Thatsache angenommen wird, ist im Widerspruch mit der Vernunft, weil im Widerspruch mit dem Wesen oder Begriff der Seele. Die Theologie erst ist die wahre, die widerspruchlose Psychologie: denn die Gottheit ist nichts anderes als eben die von dem Widerspruch ihrer Verbindung mit dem Leibe, mit der Materie befreite Seele, die Seele nichts anderes als eine gebundene, latente, mit fremdartigen Bestandtheilen vermischte und verunreinigte Gottheit.

Die Seele ist, wie die Gottheit, unkörperliches, folglich auch, wie jene, unörtliches, unräumliches Wesen und doch ist sie durch ihre unselige Verbindung mit dem Körper an den Ort desselben gebunden. So heisst es z. B. in De la Forge's Tractat vom menschlichen Geist im zwölften Kapitel: „Man kann nicht sagen, dass der Geist aus sich selbst in irgend einem Orte sei; denn da er nicht ausgedehnt ist, so kann er keinen Raum erfüllen. Wenn wir indessen den Geist betrachten als verbunden mit dem Körper, so können wir sagen, dass er mehr in diesem Orte ist, als in einem anderen rücksichtlich dieser Verbindung; denn es ist unmöglich, dass der Körper, mit dem er verbunden, keinen Raum erfülle, keine bestimmte Ordnung und Lage unter den übrigen Körpern habe. Wenn wir aber sagen, dass der Geist an irgend einem Orte sei und nicht an einem anderen, so darf dies nichts anderes bedeuten, als dass der Geist verbunden sei mit einem bestimmten Körper und nicht mit einem anderen; denn ausser dem Stande der Verbindung ist es undenkbar, dass eine Substanz, deren ganzes Wesen im Denken besteht, in einem Orte sein könne". Inwiefern die Seele verbunden ist mit einem Leibe, ist sie natürlich an einem Orte; aber wie reimt sich eben das Nirgendwosein — ein von den Cartesianern und Wolf gebrauchter Ausdruck — mit dem Irgendwosein zusammen? Wie kann man zugleich an einem Orte und in keinem Orte sein? Die Seele verliert ja auch in der Verbindung mit der Materie nicht ihre Immaterialität, folglich auch nicht ihre Illocalität, ihr Nirgendwosein. „Die Seele", sagt z. B. Gregor von Nyssa in seiner Schrift von der Seele im zehnten und elften Kapitel, „wird in der Vereinigung mit dem Leibe nicht verändert, sie bleibt ohne Verwirrung und Vermischung mit ihm". Was ist also die göttliche Allgegenwart anders, als die von der Opposition, dem Widerspruche des Körpers befreite Nichtörtlichkeit der Seele? Verwirft der Spiritualismus die Vorstellung von der Unörtlichkeit der Seele, schreibt er derselben Ausdehnung zu, wenn auch nur eingebildete, nicht materielle, wirkliche, nun so schreibt er auch der Gottheit eine solche Ausdehnung zu. Wie die Psychologie, so die Theologie. Die Scholastiker machten die kostbare Entdeckung, dass die Seelen nicht in irgend einem

Wo, „*in aliquo ubi*", sondern nur „gleichsam" an einem Orte, „*ut in loco*", aber doch nicht wirklich in irgend einem Orte existiren. Natürlich ist nun auch Gott überall, an jedem Orte, aber nur „*ut in loco*". Selbst Wolf behauptet und demonstrirt noch weitläufig in seiner Natürlichen Theologie diesen scholastischen Unsinn.

Was von der Nichtörtlichkeit der Seele, das gilt auch schon von ihrer Unkörperlichkeit oder Immaterialität. Die Seele mit einem Leibe verbinden heisst in Wahrheit nichts anderes, als ihr die Unkörperlichkeit absprechen. Sage ich: die Seele hat einen Körper, so sage ich in Wahrheit: die Seele ist körperlich, sie hat Ausdehnung und Gestalt. In der That ist es auch so: die menschliche Seele hat menschliche Gestalt, die Ochsenseele Ochsengestalt. Will man also die immaterielle Seele behaupten, so verneine man ihre Verbindung mit dem Leibe oder leugne lieber gleich die Existenz der Leiber. Es ist mit der Seele wie mit der Gottheit. Man kann wohl von der Welt zu Gott, vom Körper zur Seele kommen; aber man kann nicht aus Gott auf die Welt, nicht aus der Seele auf den Körper herab kommen, wenn man nicht vom Gaul auf den Esel kommen will. Habe ich Gott, so brauche ich keine Welt, denn ich habe an ihm unendlich mehr; habe ich eine immaterielle Seele, so brauche ich keinen Körper. Also weg mit ihm! Verneint öffentlich, laut, was ihr im Geheimen, im Wesen der Seele verneint, in der Unkörperlichkeit derselben schon für ein Unding erklärt habt, und gesteht, dass erst in der Gottheit die immaterielle, unkörperliche Seele widerspruchlose Wahrheit ist.

„Die Seele", sagt derselbe Gregor im zwölften Kapitel der angeführten Schrift, „ist unkörperlich, aber Gott ist wahrhaft und unvergleichbar mehr unkörperlich" — gleich als gäbe es Grade der Unkörperlichkeit und als ob die Immaterialität der Seele nur Schein oder Lüge wäre. Dasselbe gilt von der Einfachheit. Die Seele, heisst es, ist einfach, aber doch ist erst „Gott allein", wie Augustin sagt, „wahrhaft und im höchsten Grade einfach"; denn der Einfachheit der Seele widerstreitet ihre „Vielfachheit", ihre Veränderlichkeit, die Verschiedenheit ihrer Kräfte, die aber selbst wieder nur in der Vielfachheit und Verschieden-

heit der körperlichen Organe ihren Grund hat. Dasselbe von der Unsterblichkeit. Die Seele ist unsterblich, ewig, aber nur, wie man sich ausdrückte, *a parte post* d. h. hinterdrein, nachdem man einmal geboren ist, aber nicht *a pate ante*, von vornherein oder vordem, was allein Gott ist. Aber beide Unsterblichkeiten, die von vorher oder ohne Anfang und die nachher oder die ohne Ende gehören zusammen; jene ist die Voraussetzung und Ergänzung von dieser: daher viele an eine Präexistenz, eine der leiblichen Existenz vorhergehende Existenz der Seele glaubten. Aber diese Annahme ist phantastischer Luxus. Die präexistirende Seele ist die Gottheit. Daher heisst es auch von dieser Eigenschaft wieder: „Gott allein hat Unsterblichkeit". Nichts ist daher köstlicher, als wenn man glaubt, man könne den lieben Gott fahren lassen, ohne zugleich die liebe unsterbliche Seele fahren zu lassen; man könne die Gottheit in Natur und Menschheit auflösen, ohne zugleich den Spiritualismus und Psychologismus, der zuletzt doch nichts ist als ein gemüthlicher und phantastischer Materialismus, in den vernünftigen Materialismus aufzulösen. Gott nur entscheidet über das Schicksal der Seele, er nur ist der in voller Klarheit ausgesprochene, dargestellte, verwirklichte Begriff der Seele; er nur ist die aus den dunklen und verworrenen Vorstellungen, welche aus ihrem Zusammenhang mit dem Leibe entspringen, ans Licht hervorgezogene Seele. Die Theologie ist die wahre, die objective, die offenbare, die vollendete Psychologie; denn die sogenannte Psychologie, versteht sich die spiritualistische, ist nur eine Missgeburt der Theologie, entsprungen aus der unnatürlichen, sodomitischen Vermischung der göttlichen Seele mit dem gottlosen Materialismus des menschlichen Körpers.

Doch wozu an einzelnen Eigenschaften die Einheit der Seelen- und Gotteslehre nachweisen? Es liegt in der Natur der Sache, es ist ausdrückliche Behauptung der Spiritualisten und Theisten, dass zwischen den Eigenschaften des göttlichen und denen des menschlichen Geistes kein anderer Unterschied stattfindet, als dass jene, als Eigenschaften des unbegrenzten und unendlichen Wesens, unendlicher, diese als Eigenschaften eines beschränkten endlichen Wesens, endlicher Art und Natur sind. Aber unend-

lich ist nur der göttliche Geist, weil er mit keinem Körper, endlich der menschliche, weil er mit einem Körper, mit der Materie verbunden ist. Geist mit Leib ist und heisst Mensch, Geist ohne Leib ist und heisst Gott.

Wenn man nicht begreift oder begreifen will, dass zwischen dem Geiste oder der Seele des Menschen und der Seele, die Gott heisst, kein anderer Unterschied als der angegebene stattfindet, so hat dies nur — hier, wo es sich nur um das Wesen, nicht den Willen, nur die Metaphysik oder Psychologie, nicht die Moral handelt — darin seinen Grund, dass unbewusst stets die Sinnlichkeit zwischen die Seele und die Gottheit tritt; dass der Mensch aus der Sinnlichkeit, d. h. aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe, welche er als Spiritualist im Begriffe der Seele der Einbildung und dem Gedanken nach aufhebt, nie wirklich herauskommt und herauskommen kann; dass er daher seiner Seele den sinnlichen Menschen unterschiebt — kurz mit dem Spiritualismus vermittelst der Einbildungskraft den Sensualismus verbindet. Daher z. B. der Satz des sonst so spiritualistischen Augustin, dass die Seele Aehnlichkeit mit dem Körper und seinen Organen habe [4]. Daher also die Unvereinbarkeit der Seele und Gottheit, denn diese ist ja nur Eine, aber es giebt unzählig viele einzelne Seelen. Allein die Einheit der Gottheit ist nur die rein und fest erhaltene Einheit der Seele; mit der Einzelheit, Vielheit und Verschiedenheit, kurz mit dem Plural der Seelen sind wir schon dem Spiritualismus der Seele untreu geworden, dem Materialismus und Sensualismus wenn auch wider Wissen und Willen anheim gefallen; denn die vielen, verschiedenen Seelen stammen nur aus der sinnlichen Wahrnehmung der vielen verschiedenen Menschen. Das Leibniz'sche Princip des unendlichen Unterschieds ist in Wahrheit nur das Princip der Sinnlichkeit, und deswegen hat man denn auch nicht lächerlicher, sondern höchst vernünftiger Weise nicht im Bücherstaub, sondern im frischen Garten der Natur, wenn auch an einem höchst unpassenden Orte, seine Bestätigung oder Widerlegung gesucht. „Jeder Menschenkörper", sagt Burdach in seiner Anthropologie, „hat Eigenthümlichkeiten im inneren Bau, in der Verzweigung der Gefässe, im Ansatz der

Muskeln u. s. w., so dass man den allgemeinen Typus nur aus dem häufigeren Vorkommen einer bestimmten Form abstrahiren kann. Am bedeutendsten sind die Varietäten an den Windungen des Gehirns, indem diese in Hinsicht auf Zahl, Breite und Richtung bei keinem Menschen denen eines anderen völlig gleich sind. Nicht minder verschieden ist das Verhältniss der Organe zu einander in Betreff ihrer Grösse und Schwere: so beträgt schon das Gewicht des Gehirns bei einigen Menschen fast ein Pfund mehr als bei anderen". Dieser evidente und ebenso penetrante Körperunterschied berechtigt uns zu dem Schluss, dass nur er der Grund der Geistesverschiedenheiten ist; und zwar so gewiss, als es gewiss ist, dass insbesondere der Unterschied zwischen einer weiblichen und einer männlichen Seele nur aus dem Unterschiede zwischen einem weiblichen und männlichen Körper stammt; gewiss ist, dass selbst die unterschiedenen Geistes- oder Gemüthszustände des Weibes nur von den unterschiedenen Zu- und Umständen seines Körpers herkommen. Was ist aber für die immaterielle Seele der Unterschied zwischen Mann und Weib, der Unterschied selbst zwischen menschlichem und thierischem Körper? Was sogar am eigenen Leibe der Unterschied zwischen Kopf und Steiss? Ist der Körper überhaupt oder das Wesen des Körpers aufgehoben im Wesen des Geistes, verneint von ihm, so ist nothwendig auch aller materielle, körperliche Unterschied, den wir zwischen Mensch und Thier, an uns selbst zwischen Kopf und Steiss mit unseren plumpen Sinnen wahrnehmen, aufgehoben, verneint. „Die Seele ist ja nicht nur ganz im ganzen Körper, sondern auch ganz in jedem Theile des Körpers"; also denkt und empfindet sie auch ebensogut im Steissbein wie im Kopfe. Folgerichtig behaupten daher aus diesem Grunde einige Theologen und Juristen, dass man ein Kind taufen könne, so wie nur irgend ein Theil seines Körpers aus dem Mutterleibe hervorgetreten sei, während dagegen Andere aus in die Augen fallenden, aber eben deswegen dem Wesen der Seele widersprechenden Gründen — denn „der Körper gehört nicht zum Wesen der Seele" — diese Ehre nur dem Kopfe widerfahren lassen.

Dass der Grund der vielen verschiedenen Seelen, der Grund

der Verschiedenheit überhaupt, nicht die Seele, sondern der Körper, die Materie ist. Dies haben übrigens sehr viele Spiritualisten selbst erkannt und ausgesprochen. So sagt z. B. Malebranche in seiner „Erforschung der Wahrheit" im ersten Buche: „unendlich mannigfaltig sind die natürlichen Dinge, vorzüglich aber die materiellen"; Thomas Aquino in seiner Summa: „die Materie ist das Prinzip der Individuation der Formen" oder Seelen, anderswo: „die Materie ist das Princip der Einzelheit". Da aber gleichwohl die Scholastiker als Theologen an eine zahllose Menge von Engeln, von körperlosen Geistern glaubten, so halfen sie sich als Philosophen damit, dass sie sagten, wie z. B. Albertus in seinem Commentar zu der himmlischen Hierarchie des Dionysius: „die Engel hätten in sich etwas Individualisirendes anstatt der Materie, woher ihre Vielheit komme". Selbst die katholische Kirche hat auf dem Lateranischen Concil unter Leo X. den Ausspruch gethan, dass im Verhältniss zur Vielheit der Körper, denen sie eingegossen wird, auch die Seele vervielfältigt werde. Ebenso haben die Spiritualisten selbst den Zusammenhang oder vielmehr die Einheit zwischen der Unendlichkeit und Geistigkeit oder Immaterialität eingesehen und behauptet. „Die Immaterialität des menschlichen Geistes", sagt z. B. Theophilus Gale* in seiner *Philosophia generalis*, „ist der Grund, dass der Umfang seines Fassungsvermögens ein fast unermesslicher und unendlicher ist. Daher der so oft wiederholte Ausspruch: der Verstand wird durch das Verstehen Alles; die Seele ist, wie nach Aristoteles Thomas Aquinas sagt, gewissermassen Alles, durch den Sinn alles Sinnliche, durch den Verstand alles Verstehliche, oder durch den Geist alles Geistige. Daher auch der Satz: je mehr die Formen immateriell sind, desto mehr haben sie Umfang, Universalität und Unendlichkeit". Aber auch selbst die philosophischen Spiritualisten, wenigstens die christlichen, haben diese Einheit der Unendlichkeit und Unkörperlichkeit, folglich auch der Gottheit und Seele nur stückweise erkannt, die Wahrheit daher auch

* Englischer Zeitgenosse Spinozas, scholastisch-platonisirender Eklektiker. D. H.

nur bruchstückweise, nur indirect und unbewusst gesagt, so dass man ihre verschiedenen, zusammenhanglosen Aeusserungen erst verbinden und erklären muss, um die Einheit der Theologie und Psychologie als ihren wahren Sinn zu erkennen. Dies gilt auch von Descartes und Leibniz.

12.

Die Einheit der Descarteschen und Leibniz'schen Seelen- und Gotteslehre.

Hegel in seiner „Philosophie des Geistes" sagt: „Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, haben sämmtlich Gott als diese Beziehung (nämlich zwischen Leib und Seele) angegeben und zwar in dem Sinne, dass die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Bestimmungen gegen einander sind und keine Wahrheit haben, so dass Gott bei jenen Philosophen nicht blos, wie oft der Fall, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit ist, sondern vielmehr als die allein wahrhafte Identität derselben gefasst wird". Abgesehen von Spinoza, eine grundfalsche Behauptung: man müsste denn diese Identität darin ausgesprochen finden, dass Descartes als gläubiger Christ in Uebereinstimmung mit dem Katechismus Gott nicht nur zum Schöpfer der Geister-, sondern auch der Körperwelt macht. Aber es handelt sich ja hier und selbst im Sinne Hegels nur um Descartes den Philosophen. Dieser kennt nur zwei Klassen von Wesen oder Substanzen, die der körperlichen oder ausgedehnten und die der denkenden oder geistigen Substanzen. Und in diese letztere gehört Gott. Dieser steht aber so wenig mit der Materie, der leiblichen Substanz in Verbindung, dass vielmehr in ihm erst das *Cogito ergo sum:* ich denke mich ohne Leib, also bin ich ohne Leib, Wahrheit und Wirklichkeit ist, in ihm erst das eigentliche Wesen des menschlichen Geistes unumwunden ausgesprochen ist. Denn „eigentlich gehört es nicht", wie ausdrücklich Descartes sagt, „zum Wesen des Geistes, dass er mit einem menschlichen Körper vereinigt ist", also auch nicht, dass

er mit Empfindungen und Phantasieen, d. h. sinnlichen Bildern verunreinigt ist; denn diese stammen nur aus der Verbindung des Geistes mit dem Körper. Aber eben in Gott oder vielmehr Gott selbst —. denn die nicht geistigen Prädicate, wie z. B. die Macht, sind nur aus der Natur geschöpfte — ist nur „denkende Substanz", nur „Wille und Verstand", nicht Empfindung, nicht Phantasie oder Einbildungskraft, also schlechterdings kein Band, keine Identität zwischen Materiellem und Immateriellem. Allerdings ist es Gott, der die Seele mit dem Leibe verbindet; aber es ist nicht sein mit dieser Verbindung in grösstem Widerspruch stehendes Wesen: denn „in Gott ist nichts, was den äusserlichen, d. h. körperlichen Dingen ähnlich wäre"; es ist nur wie die consequenten Anhänger Descartes' ausdrücklich behauptet haben, sein zwar mit seinem Wesen identischer, aber grundloser Wille, der das Wunder dieser Verknüpfung bewirkt hat, aber ebensogut nicht hätte bewirken können.

Und nur diese Verknüpfung ist der Grund der Beschränktheit und Endlichkeit des menschlichen Geistes, wie umgekehrt nur die Auflösung dieser Verknüpfung, die Scheidung der Seele vom Leibe, die Unendlichkeit des göttlichen Geistes, begründet und ausmacht. In den Principien der Philosophie heisst es: „Gott begreift Alles in sich, was nach unserer klaren Einsicht eine unendliche oder durch keine Unvollkommenheit begrenzte Vollkommenheit ist. Denn es giebt gar Vieles, worin wir zwar etwas Vollkommenes erkennen, aber auch etwas Unvollkommenes und Begrenztes erblicken, und was daher Gott nicht zukommen kann. So die körperliche Natur, weil sie zugleich mit der Ausdehnung die Theilbarkeit enthält; die Theilbarkeit ist aber eine Unvollkommenheit, und es ist daher gewiss, dass Gott kein Körper ist. Ebenso ist es in uns eine gewisse Vollkommenheit, dass wir empfinden. Aber weil wir uns in der Empfindung passiv, leidend verhalten, und leiden heisst: von etwas abhängen, so dürfen wir Gott nicht Empfindung, sondern nur Erkenntniss und Willen beilegen". Ebenso heisst in der Abhandlung von der Methode: „Ich habe in mir selbst deutlich erkannt, dass die denkende Natur von der körperlichen unterschieden, aber auch bemerkt, dass in jeder

Zusammensetzung ein Theil von dem anderen und das Ganze von den Theilen abhängt, und dass das, was irgend wovon abhängt, nicht vollkommen ist. Deswegen habe ich geurtheilt, dass es in Gott keine Vollkommenheit sein könne, aus diesen zwei Naturen zusammengesetzt zu sein, er folglich auch nicht aus ihnen zusammengesetzt sei". Was anders also als der Körper ist der Ursprung der Abhängigkeit, Unvollkommenheit und Beschränktheit des menschlichen Geistes?

„Ich habe", sagt Descartes in dem vierten Selbstgespräch, wo er nach der Ursache des Irrthums sucht, „nicht nur eine Idee von Gott als dem im höchsten Grade vollkommenen Wesen, sondern auch eine Idee vom Nichts oder dem, was gar keine Vollkommenheit hat, und finde mich gleichsam in die Mitte gestellt zwischen Gott und Nichts, oder zwischen dem höchsten Wesen und dem Nicht- oder Unwesen, so dass ich, inwiefern ich vom höchsten Wesen erschaffen bin, keinen Grund der Täuschung und des Irrthums in mir finde, wohl aber, inwiefern ich an dem Nichts oder Unwesen gewissermaassen theilnehme, d. h. inwiefern ich nicht selbst das höchste Wesen bin". Was anders ist denn nun aber dieses Nichts als das Nichts des Geistes, der eben deswegen von Gott und Geist verneinte und vermaledeite Körper? Was anders die Quelle des Zweifels, der Täuschung, des Irrthums, als die Verbindung des Geistes mit einem Nichtgeistigen, des Denkens mit einem nicht denkenden Wesen? Ist denn diese Verbindung nicht an und für sich selbst schon ein Widerspruch, eine Unwahrheit, eine Sinnestäuschung? Was anders kann also aus ihr entspringen, als eine fortwährende Vermengung des Wahren mit dem Falschen, des Wesens mit dem Unwesen?

„Alles, was Wesen in uns ist", heisst es in der Abhandlung von der Methode, „kommt nothwendig von Gott her. Hieraus folgt, dass unsere Begriffe oder Ideen, da sie, insofern sie klar und deutlich sind, etwas Wesenhaftes sind, von Gott herkommen, nicht unwahr sein können. Wenn wir daher doch viele Ideen haben, welche etwas Falsches enthalten, so kommt dieses nur daher, dass dieselben auch etwas Dunkles und Verworrenes

enthalten und insofern nicht von dem höchsten Wesen, sondern vom Nichts herkommen, d. h. sie sind dunkel und verworren, weil uns etwas fehlt, oder weil wir nicht durchaus oder ganz und gar vollkommen sind". Aber warum sind wir denn nicht ganz und gar vollkommen? Weil wir nicht ganz und gar immateriell sind. Wenn daher Gott die Quelle der Verbindung unseres Geistes mit der Materie ist, so ist Gott auch die erste Quelle unserer Irrthümer und Täuschungen.

Descartes beruft sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes, wenn er von der Vorstellung körperlicher Dinge auf ihre Existenz schliesst. Aber sein Gott ist ebensowenig wahrhaftig wie überhaupt der Gott der christlichen Theologie und Kirche, welcher vielmehr ein Wesen voller Widersprüche, voller Lug und Trug ist; welcher z. B. nach Aussen behauptet Einer zu sein, während er doch nach Innen ein Dreier ist, mit dem Munde leugnet, dass drei Götter sind, während er doch im Herzen drei unterschiedene Personen bekennt. Wahrhaftig ist Gott, nur wenn er nichts sagt und nichts thut, was mit seinem Wesen in Widerspruch steht. Mit seinem Wesen steht aber nur die Scheidung der Seele vom Leibe, nicht ihre Verbindung mit dem Leibe in Uebereinstimmung. Aus Gott, dessen Sein und Wesen eben in der Verneinung des materiellen Seins und Wesens besteht, die Materie ableiten, heisst aus der Verneinung einer Sache ihre Bejahung, aus ihrer Nichtigkeit ihre Existenz folgern. Wahrhaftig ist der Gott oder Geist bei Descartes nur da, wo dieser aus dem Begriffe Gottes dessen Existenz ableitet, also in dem sogenannten ontologischen Beweise vom Dasein Gottes; denn dieser Beweis hängt aufs innigste mit seinem „Ich denke, also bin ich" zusammen, ja ist nur der gegenständliche oder theologische Ausdruck dieses seines psychologischen Grundsatzes. Gott, nicht die körperliche Welt, ist der dem Wesen, das sagt „Ich denke, also bin ich; ich bin nur ein denkendes Wesen", gemässe, gleiche Gegenstand. „Die göttlichen Vollkommenheiten", sagt Descartes, „können wir klarer und deutlicher erkennen, als die körperlichen Dinge, weil sie unser Denken mehr ausfüllen, einfacher sind und durch keine Schranken verdunkelt werden". Gleicher Weise „habe ich aber auch eine viel deutlichere Idee vom mensch-

lichen Geiste, inwiefern er nur ein denkendes Wesen, als von irgend einem körperlichen Wesen".

Aber ebenso klar und deutlich ist es auch, dass nur der Mensch nur der Körper, (den auch Descartes nicht von sich losbringt, selbst da, wo er sich ohne Körper denkt, weshalb er selbst auf diesem Standpunkte von seiner Abhängigkeit spricht, die doch nach seinem eigenen Geständniss nur einen körperlichen Grund hat), dass, sage ich, nur der Körper es ist, welcher die Einsicht verdunkelt und erschwert; dass zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste kein Unterschied ist, dass in dem Wesen, dessen Sein mit der Idee, mit dem Gedachtsein zusammenfällt, nur das Wesen, dessen Sein mit dem Denken eins ist, sich vergegenständlicht; dass die Unzertrennlichkeit der Existenz von der Idee der unendlichen denkenden Substanz nur ein Ausdruck von der vollendeten Scheidung der Seele vom Leibe, des Geistes von der Materie ist. Die wahre eben angegebene Bedeutung des ontologischen Beweises, welche nur erkannt wird, wenn man denselben nicht für sich selbst allein, nicht ausser dem Zusammenhang mit dem Ich, dem Denkenden betrachtet, hat Schreiber dieses in seinen früheren Schriften erörtert, besonders in seinen „Bemerkungen über die Leibniz'sche Theologie und Theodicee",* daher hier nur kurz berührt.

Wenn nun aber trotz alledem die Seele oder der Geist mit dem Leibe in Zusammenhang gebracht werden soll: was für ein Zusammenhang kann ohne Widerspruch mit dem Wesen des Geistes zwischen beiden stattfinden? Kein anderer als der zwischen dem Bewusstsein, dem Denken, und dem Gegenstand des Bewusstseins oder Denkens und zwar irgend einem beliebigen körperlichen Gegenstand stattfindet; denn mein eigener Körper ist nach Descartes ebenso unterschieden von mir, ebenso ausser mir, wie irgend ein anderer fremder Körper — ist höchstens nur eine fixe Idee von mir im Unterschied von anderen gleichgiltigen und vorübergehenden Ideen oder Vorstellungen körperlicher Dinge.

Descartes sagt: „die Natur lehrt mich durch die Em-

---

* Vergl. Bd. 4 dieser Ausgabe, S. 202 ff.

pfindung des Schmerzes, des Hungers, des Durstes, dass ich nicht so in meinem Leibe gegenwärtig bin, wie der Schiffer in seinem Fahrzeug, sondern aufs engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt, so dass ich mit ihm gewissermaassen nur Eins ausmache. Denn ausserdem würde ich, der ich nichts als ein denkendes Wesen bin, bei einer Körperverletzung keinen Schmerz empfinden, sondern diese Verletzung mit dem reinen Verstand wahrnehmen, gleichwie der Schiffer mit dem Auge wahrnimmt, wenn etwas in seinem Schiffe zerbricht; und wenn der Körper Speise und Trank bedarf, so würde ich davon nur eine deutliche Einsicht, aber nicht die verworrenen Gefühle von Hunger und Durst haben". Jawohl! mein Einssein mit dem Körper lehrt mich die Natur; aber nicht der mit der Natur im grössten Widerspruch stehende Geist des Spiritualismus, selbst auch nicht der Leibniz'sche; denn auch bei Leibniz ist das Band zwischen Leib und Seele nur die Vorstellung. Die Unvereinbarkeit beider tritt nur deswegen bei ihm nicht so krass hervor wie bei Descartes, weil er zu dunklen Vorstellungen seine Zuflucht nimmt und dadurch das Verhältniss von Leib und Seele selbst in Dunkel hüllt. Wo aber die Seele auf ihrem immateriellen Wesen besteht da kann auch in der Gottheit keine Rede sein von einer Identität von Geist und Materie. Leibniz sagt ja ausdrücklich: „Gott allein ist die wahrhaft von der Materie getrennte Substanz". „Die Gottheit ausgenommen, haben alle erschaffenen Geister Leiber". Aber eben diese Verbindung der Geister mit den Leibern ist nur eine scheinbare, nur vorgestellte, nicht wirkliche, „denn es handeln ja die Leiber, als gäbe es keine Seelen, die Seelen, als gäbe es keine Leiber". Es ist daher nur der Schein der Materie, es sind nur dunkle und verworrene Vorstellungen, welche die Seele von der Gottheit unterscheiden. Die Seele ist nur die confuse oder obscure Gottheit, die Gottheit nur die klare und deutliche Seele — der enthüllte, ohne verworrene Vorstellungen gedachte und ausgesprochene Sinn und Verstand der menschlichen Seele. „Sie vergessen", sagt Jacobi zu dem zuletzt aus Leibniz angeführten Satz in seinem Gespräch über Hume, „das *per impossibile*, welches Leibniz wohlbedächtig hinzufügte; er erlaubt sich öfter dergleichen metaphysische Fictionen".

Aber der hier ausgesprochene Gedanke Leibnizens wäre nur dann keine metaphysische Fiction, wenn die Gottheit, wenigstens wie er sie fasste, bei ihm nur die Bedeutung einer metaphysischen Fiction hätte, was aber nicht der Fall ist. Gott ist die Seele ohne Leib, ohne Materie, d. h. ohne verworrene Vorstellungen; denn „diese repräsentiren", wie Leibniz sagt, „den Körper oder das Fleisch und machen unsere Unvollkommenheit aus". Also wird uns erst in Gott reiner Wein eingeschenkt, in ihm erst unsere Vollkommenheit, die Vortrefflichkeit *(l'excellence)* unserer Seele, — die nach dem frommen christlichen Philosophen Malebranche, in seiner Abhandlung von der Liebe Gottes, in diesem Leben, d. h. in der Verbindung der Seele mit dem Leibe, uns absichtlich verhüllt ist, damit wir uns nicht zu sehr mit der Vortrefflichkeit unseres Wesens *(de l'excellence de notre être)* beschäftigen und darauf stolz werden, — geoffenbart und vergegenständlicht.

Eben diesen Malebranche zählt Hegel auch zu den Philosophen, welche Gott als die Identität der Seele und Materie gefasst hätten. Allerdings finden sich in ihm Aeusserungen, die zu Gunsten dieser Behauptung Hegels sprechen, z. B. im neunten Kapitel des dritten Buchs seiner „Erforschung der Wahrheit" und in seinen „Gesprächen über die Metaphysik". Hier heisst es (Abschnitt 6 u. 7) im achten Gespräche: „Der Geist und der Körper haben keinen wesentlichen Zusammenhang mit einander, aber mit Gott haben sie einen nothwendigen Zusammenhang. Der Geist kann denken ohne den Körper, aber er kann etwas nur in der göttlichen Vernunft erkennen. Der Körper kann ausgedehnt sein ohne den Geist, aber er kann es nur sein in der Unermesslichkeit Gottes. Die Beschaffenheiten des Körpers haben nichts gemein mit denen des Geistes, denn der Körper kann nicht denken, der Geist nicht ausgedehnt sein. Aber beide nehmen Theil am göttlichen Wesen. Die Ausdehnung ist eine Wirklichkeit oder Wesenheit *(realité)* und im Unendlichen finden sich alle Realitäten. Gott ist ausgedehnt wie die Körper, weil Gott alle Wesenheiten oder Vollkommenheiten besitzt, aber er ist nicht auf gleiche Art ausgedehnt wie die Körper, denn er hat nicht die Einschränkungen und Unvollkommenheiten

seiner Geschöpfe. Gott erkennt wie die Geister, aber er denkt nicht auf gleiche Weise wie sie. Jn ihm ist keine Aufeinanderfolge und Verschiedenheit der Gedanken. Er ist immer Eins und unendlich; er ist kein so oder so bestimmtes Wesen, er ist das Wesen schlechtweg, das Wesen ohne Einschränkung".[5] Allein dieses scheinbar so liberale, sowohl den Leib wie den Geist umfassende, allgemeine, uneingeschränkte Wesen erweist sich bei näherer Betrachtung nur als das ohne Einschränkung gedachte Wesen des Geistes, als blosser Spiritualismus; denn Gott enthält den Körper nur auf unkörperliche, die Materie nur auf immaterielle, geistige Weise. Es ist nichts weiter von der Materie in Gott, als ihre Idee; die wirkliche Materie aber ist nach Malebranche das Niedrigste, Verächtlichste, Unvollkommenste, von Gott Entfernteste, was man sich nur immer denken kann. Aber so entfernt sie von Gott, so entfernt ist sie von uns. Gott ist es allein, mit dem unser Geist und unsere Seele „unmittelbar und direct" verbunden ist; mit dem Leibe ist sie es nur durch den allmächtigen Willen Gottes; aber dieser Wille ist nur der blinde Ausdruck der thatsächlichen Vereinigung von Leib und Seele trotz ihrer wesentlichen Unvereinbarkeit. Ja, die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wenigstens dem gegenwärtigen, dem wirklichen, nicht einem eingebildeten der Vergangenheit oder Zukunft, steht so sehr in Widerspruch mit dem Wesen der Gottheit und der Seele, dass sie ihre Erklärung nur findet in dem Grunde alles Uebels, in dem Abfall von Gott. „Man sticht mich in die Fingerspitze, und ich leide, ich bin unglücklich; ich bin unfähig zu denken an die wahren Güter; meine Seele kann sich nur abgeben mit meinem verwundeten Finger, sie ist ganz von Schmerz durchdrungen. Welch sonderbares Elend! Ein Geist hängt ab von einem Körper und verliert seinetwegen die Wahrheit aus den Augen! Getheilt sein — was sage ich? mehr beschäftigt sein mit seinem Finger, als mit seinem wahren Gut! Welche Unordnung! Dahinter steckt gewiss ein Geheimniss". Ein Geheimniss, antwortet darauf Malebranche in den angeführten Gesprächen, das aber die Religion der Philosophie geoffenbart hat — der Sündenfall, der die Seele so abhängig vom Leibe, so sinnlich, ja „gleichsam körperlich" gemacht hat, dass sie

über den leiblichen Schmerzen und Vergnügungen Gott und sich selbst vergisst, sich selbst sogar mit ihrem Leibe confundirt, verwechselt. O schreckliche Confusion! Die Seele verwechselt sich mit ihrem erbärmlichen Körper! — die Seele, welche, wenn sie eine klare Idee von sich hätte (wie Malebranche ausser an der schon erwähnten Stelle auch noch anderwärts, z. B. in seinen Christlichen Meditationen versichert), so von ihrer Schönheit, Grösse und Vortrefflichkeit entzückt wäre, dass sie an nichts Anderes mehr, als an sich dächte, und so bewiese, dass der Unterschied zwischen Seele und Gottheit nur in unklaren, verworrenen Köpfen Grund und Bestand hat!

13.

Der Spiritualismus der sogenannten Identitätsphilosophie, oder Kritik der Hegel'schen Psychologie.

Wenn aber gleichwohl Hegel in Malebranche, Descartes und Leibniz seine Lehre von der Einheit des Geistes und der Materie, der Seele und des Leibes, ausgesprochen findet, so muss es mit dieser seiner Einheit eine ganz besondere Bewandtniss haben, so muss sie zugleich auch das Gegentheil der Einheit sein. Sie muss es sein und ist es wirklich, schon in Folge des obersten Grundsatzes seiner Philosophie von der Einheit der Gegensätze überhaupt; denn das Geheimniss dieser Einheit ist der Widerspruch. Eine wahre Einheit von Leib und Seele kann nur dann gefunden werden, wenn man ebenso den seelenlosen d. h. todten Leib — denn der Leib im Gegensatz gegen die Seele bedeutet nur den Leichnam — wie die leiblose Seele des Spiritualismus aufgiebt, an die Stelle der Psychologie und Pneumatologie die Zoologie und Anthropologie setzt. Allein Hegel giebt nur den Leib, aber nicht die Seele auf. Der Leib ist ihm keine, die Seele alle Wahrheit. Wie die Einheit des Denkens mit dem Sein nur die Einheit des Denkens mit dem Nichts — denn Sein und Nichts ist ja eins — oder nur mit sich, mit dem Gedanken bedeutet, so ist auch die Einheit der Seele mit dem Leibe bei

ihm nur die Einheit der Seele mit sich selbst, als dem personificirten Nichts des Leibes. Seine Psychologie ist der zur Wahrheit gemachte, der ausgeführte Gedanke Leibnizens, dass die Seele so handle, so alles aus sich thue, als hätte sie keinen Leib; ist psychologischer oder spiritualistischer Autokratismus und Absolutismus. Das Vernehmen der Gegenpartei, wodurch doch allein jeder Streit geschlichtet werden kann — und als die andere Partei der Menschenseele galt wenigstens dem alten Spiritualismus noch der Körper — findet in der Hegelschen Psychologie keine Anwendung. „In Wahrheit" heisst es in seiner Philosophie des Geistes, „verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zum Besonderen, sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besonderen verhält; das Materielle in seiner Besonderung" [warum nur in seiner Besonderung? Giebt es denn nicht auch eine materielle Einigung, wie im Blutgefässsystem, noch mehr im Nervensystem, zumal im Hirne?], „hat keine Wahrheit keine Selbständigkeit gegen das Immaterielle". „Der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, da die Materie selbst keine Wahrheit hat".

Also kürzer: der Geist als die existirende Immaterialität ist die existirende Unwahrheit oder Nichtigkeit der Materie; denn die Grundbestimmung der Materie ist nach Hegel „das Aussersichsein", und das Aussereinanderseiende, „Vieles, Einzelnes"; die Seele aber Innerlichkeit, Allgemeinheit. Einheit, also die Aufhebung, die Verneinung „der Aeusserlichkeit, Vereinzelung und Vielheit der Materie". Aber nicht nur die Materie im Allgemeinen, die nur ein Gegenstand der Metaphysik, d. h. der Abstraction, auch die wirkliche leibliche Materie, die Materie der organischen Chemie, Physiologie und Anatomie hat keine Wahrheit, keine Geltung für die Seele. „So wenig die Mannigfaltigkeit der vielen Vorstellungen ein Aussereinander und reale Vielheit in dem Ich begründet, so wenig hat das reale Aussereinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend ist sie unmittelbar bestimmt, also natürlich und leiblich; aber das Aussereinander und die sinnliche Mannigfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele ebensowenig, wie dem

Begriffe, für etwas Reales und darum nicht für eine Schranke".

Die Hegel'sche Psychologie stützt sich daher auf „die Erscheinungen des thierischen Magnetismus, weil in denselben das nach der Meinung des Verstandes durchaus feste Gebundensein des Geistes an Ort und Zeit, so wie an den verständigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, seinen Sinn verliert und innerhalb des sinnlichen Daseins selbst die dem Verstande ein unglaubliches Wunder bleibende Erhabenheit des Geistes über das Aussereinander und über dessen äusserliche Zusammenhänge zum Vorschein kommt". Sie erblickt eben in diesem „Sichlosmachen" des thierischen Magnetismus „von den Schranken des Raums und der Zeit und von allen endlichen Zusammenhängen etwas, was mit der Philosophie Verwandtschaft hat", natürlich mit der „speculativen Philosophie, für welche allein der thierische Magnetismus kein unbegreifliches Wunder ist". Kein Wunder ist es daher auch, dass die Hegel'sche Seele, für welche alle Schranken des Leibes, alle endlichen Zusammenhänge verschwunden sind, auch ohne Zusammenhang mit einem Sehnerven und dem übrigen mit ihm zusammenhängenden empirischen Plunder, der Hornhaut, der wässrigen Feuchtigkeit, des Sehlochs, der Linse, des Glaskörpers, also „unmittelbar, ohne die Hilfe der Augen und ohne die Vermittelung des Lichtes das S e h b a r e wahrnehmen kann". Auffallend ist es nur, dass die Seele ihren mystischen „Gemeinsinn, der selbst die Stelle des Gesichts, des Gehörs oder auch des Geschmacks vertritt, vorzüglich in der Herzgrube" äussert. „So behandelte ein französischer Arzt in Lyon, zu der Zeit, wo der thierische Magnetismus noch nicht bekannt war, eine kranke Person, welche nur an der Herzgrube hörte und l a s , und die in einem Buche l e s e n konnte, welches in einem anderen Zimmer Jemand hielt, der mit dem an der Herzgrube der kranken Person stehenden Individuum auf Veranstaltung des Arztes durch eine Kette dazwischen befindlicher Personen in Verbindung gesetzt war". Die allgegenwärtige Seele, für welche das körperliche Aussereinander- und Unterschiedensein vom Scheitel bis zur Ferse nicht vorhanden ist, könnte ja ihren wohlthätigen Gemeinsinn

auch einem Hühnerauge mittheilen oder die Spitze eines Haares zum Schauplatz ihrer Wunderthätigkeit wählen, so gut als der allgegenwärtige Gott der Scholastiker sammt der ganzen Dreieinigkeit, sammt Vater, Sohn und heiligem Geist, in jedem noch so kleinen und verächtlichen Punkte, selbst in der Spitze *eines* Haares, wesentlich und persönlich gegenwärtig ist. Wozu, frage ich abermals bei dieser Gelegenheit, eine Welt, wenn ein Gott existirt, ein Wesen, welches Alles in Vollständigkeit und Einheit besitzt, was in der Welt nur in zerrissenen Lumpen existirt, und dieses Allwesen in jedem Atom ganz und gar gegenwärtig ist? Aber wozu auch ein Körper, wie z. B. das Auge, wenn eine Seele existirt, die auch ohne Augen sieht? Wozu dieser künstliche Bau, diese „Specification", diese Ausführlichkeit, diese Spitzfindigkeit der Materie, wenn mit dem *einen* simpeln Wort: *Seele* Alles gesagt und gethan ist? Wozu diese Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe für ein nicht ausgedehntes Ding? Diese Gliederung, diese Theilung bis ins Unabsehbare für ein einfaches, untheilbares, gliederloses Wesen? Wozu das Hirn, diese ausgezeichnete, diese nicht nur von allen übrigen Organen, sondern auch in sich selbst so unterschiedene, so verwickelte, so labyrinthische Materie, wenn die Ehre diese Auszeichnung nicht ihm selbst, sondern einem anderen, einem immateriellen Wesen gilt?

Doch was kümmert sich um solche Fragen *die* Seele, welche, unabhängig von Raum und Zeit, als „schauende oder fühlende Seele" selbst räumlich und zeitlich Abwesendes schaut oder zu schauen sich einbildet, und unbedürftig jeder materiellen Bedingung und Vermittelung eine magische, auf deutsch zauberische Macht über den Körper ausübt? Und schrecklich! schon das Kind im Mutterleib unterliegt der Macht der Zauberei; denn es ist „dem *unmittelbaren* Einwirken der Seele der Mutter völlig geöffnet". Diese Einwirkung, diese „Verleiblichung der inneren Affectionen der Mutter offenbart sich in denjenigen Erscheinungen, welche man *Muttermale* nennt, wovon allerdings manche eine bloss organische Ursache haben können, viele aber unzweifelhaft durch die Empfindung der Mutter gesetzt sind, also eine *psychische* Ursache haben. So wird z. B. be-

richtet, dass Kinder mit beschädigtem Arm zur Welt gekommen sind, weil die Mutter sich entweder wirklich den Arm gebrochen oder wenigstens denselben so stark gestossen hatte, dass sie ihn gebrochen zu haben fürchtete oder endlich, weil sie durch den Anblick eines Armbruchs erschreckt worden war". Aber wie ist es möglich, die „ungetrennte Seeleneinheit" zwischen Mutter und Kind plötzlich durch den groben Materialismus des Armbruchs zu bestätigen? Wie kann die Unwahrheit des „sinnlichen und materiellen Aussereinander- und Vermitteltseins" plötzlich zu einer chirurgischen Wahrheit werden? Wie da der Zusammenhang der Knochen aufgehoben werden, wo selbst der „Zusammenhang mit der Mutter durch den Nabelstrang, den Mutterkuchen, als äusserliche anatomische und physiologische Existenz für das Wesentliche, das psychische Verhältniss, gar nicht in Betracht kommt"? Die Seele ist ja selbst das Aufgehobensein des materiellen Aussereinanderseins des Körpers, folglich auch der Knochen. Warum theilt denn die Seele der Mutter, die doch „als fühlende" ungetrennt auch wollende und denkende oder glaubende Seele ist, dem Kinde in ihrem Leibe nicht lieber statt der Furcht vor einem Beinbruch die Höllen- oder Gottesfurcht mit? Ist denn bei diesem psychischen Einssein, bei diesem „unmittelbaren Einwirken", der Uebergang von den Vorstellungen und Glaubensartikeln der Mutterseele in die Kindesseele nicht viel leichter und natürlicher, als der Uebergang von der mütterlichen Vorstellung eines Armbruchs zum wirklichen Armbruch des Kindes? Und wenn einmal die anatomischen Abgrenzungen des Embryos im Organismus der Mutter, die „besonderen Häute", in denen er zur Wahrung seiner Selbständigkeit eingeschlossen ist, keine Schranken für die menschliche Einbildungskraft sind, warum wollen wir nicht, wie das gläubige Alterthum und Mittelalter, die Kinder schon im Mutterleibe vor Glaubensfreude hüpfen oder Ave Maria's singen lassen?

Die absolute Identität oder vielmehr Confusion der Gegensätze und Gegenstände hat übrigens auch in dieser Materie, wie anderwärts, die streitige Sache statt ins wahre Licht, nur in mystisches Dunkel gesetzt. Denn es handelt sich hier, wie schon anno 1785 Richerz in seinen Zusätzen und Anmerkungen

zu Muratori*: Über die Einbildungskraft lichtvoll gezeigt hat, nur darum, „ob die Einbildungskraft" — denn nur diese Kraft ist die geheimnissvolle Kraft der Magie — „der Mutter ihrer Frucht ein Bild desjenigen Dings eindrücken, oder irgend einige Aehnlichkeit mit demjenigen Gegenstande mittheilen könne, wovon sie selbst einen sehr lebhaften Eindruck bekam, welchen sie, die Mutter, z. B. heftig verlangte oder verabscheute, oder worüber sie sich entsetzte, in Furcht oder Zorn gerieth". Nach Hegel übt jedoch die Seele nicht nur über einen fremden Körper, sondern auch über ihren eigenen Leib eine magische Gewalt aus, und natürlich ist diese Magie als die „vermittelungsloseste" auch die allerstärkste. Wenn nun aber schon in einem fremden Leibe die Seele solche Wirkungen hervorbringt, wie die Muttermale sind, warum soll die Seele eines närrischen Mannes, der z. B. von der Einbildung gepeinigt wird, er sei schwanger — wie es wirklich Narren mit dieser Einbildung gegeben hat — nicht ihren Leib mittels der Magie wirklich schwängern, oder die berühmten gläsernen Füsse — es spielt indess auch ein gläserner Podex in der Geschichte der menschlichen Narrheiten eine nahmhafte Rolle — nicht in wirkliches Glas verwandeln können? Was ist der Magie unmöglich? Sie macht ja den Leib zum „unterwürfigen, widerstandslosen Vollstrecker des Willens" d. h. des Vermögens, die menschlichen Einbildungen zu verwirklichen und zu vergegenständlichen. Was ist aber der Einbildung unmöglich? Sie ist ja die psychologische Allmacht. Ein auffallender Widerspruch, ein wahres Wunder von Inconsequenz ist es daher, dass Hegel, der doch die psychologischen Wunder nicht nur geglaubt, sondern auch demonstrirt, aus der Natur der Seele abgeleitet hat, in seiner Religionsphilosophie uns nicht auch die theologischen Wunder und Wunderwesen, die körperlosen Geister, die Engel und Teufel sammt ihrem Hexenanhang, welche doch nur die Aufklärung um ihren Credit gebracht, als speculative Wahrheit vordemonstrirt hat. Ist doch seine Logik selbst nur die logische Schöpf-

* Lodov. Ant. Muratori, Bibliothekar zu Modena, geb. 1672, gest. 1750. — Georg Herm. Richerz, geb. 1756 zu Lübeck, gest. 1791, längere Zeit Universitätsprediger zu Göttingen.

ung aus Nichts, die Verneinung des alten Satzes: „aus Nichts wird Nichts". Aber die Schöpfung aus Nichts ist die erste Ursache der Wunder, das Urwunder; jedes Wunder eine Schöpfung aus Nichts im Besonderen.

Doch genug von den Krankheitserscheinungen der Hegel'schen Psychologie und der Hegel'schen Zeit und Wohnstätte, denn diese drei Dinge sind unzertrennlich, zum schlagenden Beweis, dass gerade da, wo der Geist seine Unabhängigkeit von Raum und Zeit im Allgemeinen mit Bewusstsein demonstrirt, er unbewusst seine Abhängigkeit von den allerspeciellsten Oertlichkeiten und Zeitlichkeiten beweist. Lassen wir Hegel die Ehre, die ihm für seine Zeit gebührt, die Zeit transcendenter, romantischer Reaction; aber vergessen wir nicht, dass auch der „absolute Geist" an Zeit und Ort gebunden ist! Wenden wir uns zu erfreulicheren psychologischen Erscheinungen, um unseren Ausspruch zu rechtfertigen, dass in der Hegel'schen Psychologie von einer Identität des Leibes und der Seele keine Rede sein könne, dass hier die Seele die Rechnung ohne den Wirth, d. h. den Leib mache, dass sie demselben ebenso selbstgenügsam und feindlich gegenüber stehe, wie in dem sogenannten dualistischen Spiritualismus, dass seine absolute Identität nur eine absolute Einseitigkeit sei.

Hegel erklärt zwar für „vollkommen leer und hohl die Vorstellung derer, welche meinen, eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genöthigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Die Philosophie hat zu erkennen wie der Geist nur dadurch f ü r s i c h s e l b e r ist, dass er sich das M a t e r i e l l e theils als seine e i g e n e Leiblichkeit, theils als eine Aussenwelt überhaupt entgegensetzt und dies so Unterschiedene zu der durch den Gegensatz und durch Aufhebung desselben vermittelten Einheit mit sich zurückführt. Zwischen dem Geiste und dessen e i g e n e m Leibe findet natürlicherweise eine noch innigere Verbindung statt, als zwischen der sonstigen Aussenwelt und dem Geiste. Eben wegen dieses nothwendigen Zusammenhangs meines Leibes mit meiner Seele ist die von der

letzteren gegen den ersteren unmittelbar ausgeübte Thätigkeit keine endliche, keine bloss negative. Zunächst habe ich mich daher in dieser unmittelbaren Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten . . . darf ihn nicht verächtlich und feindlich behandeln . . . Verhalte ich mich den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäss, so ist meine Seele in ihrem Körper frei" — ein vollkommen wahrer Satz. Aber es heisst gleich darauf: „Dennoch kann die Seele bei dieser unmittelbaren Einheit mit ihrem Leibe nicht stehen bleiben. Die Form der Unmittelbarkeit jener Harmonie widerspricht dem Begriffe der Seele — ihrer Bestimmung, sich auf sich selber beziehende Idealität zu sein. Um diesen ihrem Begriffe entsprechend zu werden, muss die Seele ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geist gesetzten oder vermittelten machen, ihren Leib in Besitz nehmen, ihn zum gefügigen und geschickten Werkzeug ihrer Thätigkeit bilden, ihn so umgestalten, dass sie in ihm sich auf sich selber bezieht".

Das Wort: Unmittelbar wird unzählige Male von Hegel gebraucht, und doch fehlt das, was dieses Wort bezeichnet, das Unmittelbare, seiner Philosophie gänzlich; weil er nie aus dem logischen Begriffe herauskommt, indem er von vornherein das Unmittelbare zu einer Eigenschaft, in seiner Sprache einem Momente, des Allervermitteltsten, des abstracten Begriffs macht. So ist es auch hier. Die Seele ist in unmittelbarer Einheit, aber diese unmittelbare Einheit muss aufgehoben, eine durch den Gegensatz von Leib und Seele vermittelte, durch den Geist gesetzte, d. h. gemachte werden; ist also an sich schon eine mittelbare, eine nur als unmittelbar gedachte. Aber giebt es denn nicht eine ewige, d. h. bis ans Ende des Lebens und Bewusstseins unmittelbare, eine für alle dialektischen Vermittelungskünste unauflösliche, eine nicht nur logisch, sondern physisch unmittelbare, leibhafte Einheit der Seele mit dem Leibe? Auf welche Weise kann daher allein diese unmittelbare Einheit der Seele und des Leibes aufgehoben werden? Nur auf physische, leibliche Weise, nur durch den Selbstmord. Aber hebt nicht die Seele, indem sie den Leib aufhebt, sich selbst auf? Bestätigt

sie nicht hierdurch — und zwar ebenso durch die Ursache der That, denn der Selbstmörder will nicht mehr leben, nicht mehr denken und empfinden, weil er nur noch Widerwärtiges denken und empfinden kann, wie durch die That selbst — ihre unmittelbare, unauflösliche Einheit mit dem Leibe? Wie kann überhaupt bei Hegel die Rede sein von einer unmittelbaren Einheit mit dem Leibe, da ja der Leib keine Wahrheit, keine Realität für die Seele hat, da die Seele nur ein durch die Aufhebung, die Nichtigkeit der Leiblichkeit vermittelter Begriff, oder vielmehr nach Hegel der Begriff selbst ist? Wo ist auch nur eine Spur der Unmittelbarkeit?

„Die Seele muss ihren Leib in Besitz nehmen". Aber steht denn die Seele nur in juristischem Verhältniss zu ihrem Leibe? Setzt das juristische Verhältniss nicht ein physiologisches voraus? Heisst es doch im römischen Recht *animo et corpore*, mit Geist (Wille, Absicht) und Körper, wird der Besitz erworben. Wo ist denn nun aber in der Hegel'schen Psychologie das Corpus womit die immaterielle Seele sich in den Besitz ihres Leibes setzt? Nirgends; warum? Weil, wie im Idealismus und Spiritualismus überhaupt. der Leib der Seele, auch des Denkers, nur Gegenstand ist, wie er Gegenstand, aber nicht wie er zugleich Grund des Willens und Bewusstseins ist, und daher gänzlich übersehen wird, dass wir nur mit einem uns nicht gegenständlichen Leiblichen den Leib zu unserem Gegenstand machen, oder nur mit einem Leiblichen hinter unserem Bewusstsein das Leibliche vor unserem Bewusstsein wahrnehmen; dass die für den Willen und das Bewusstsein „vermittelungslose Magie" eine an sich oder der Natur nach höchst vermittelte, ja durch unzählige Nervenfasern vermittelte ist; dass Alles, was wir über unseren Leib vermögen, wir nur im innigsten und geheimsten Einverständniss mit ihm, nur kraft des Leibes über ihn vermögen, nur dass die Leibeskraft, wodurch wir etwas vermögen, eine andere ist, als die Leibeskraft, worüber wir etwas vermögen; dass aber die unmittelbare, also nichts zwischen sich in der Mitte lassende, keiner Unterscheidung oder gar Entgegensetzung zwischen materiellem und immateriellem Wesen Raum gebende Einheit von Seele und Leib, folglich der Punkt, wo die Materie denkt, der Leib

Geist ist, umgekehrt der Geist Leib, das Denken Materie ist, gerade d e r Punkt ist, wo der bewussten Thätigkeit dieser Einheit nichts Leibliches, nichts Materielles als Grund dieser Thätigkeit Gegenstand ist, wo darum der Mensch, welcher das Bewusstsein zum Maass und Wesen der Wesen macht, das Denken für eine absolut immaterielle, organlose Thätigkeit hält und erklärt. Dieses *Punctum saliens* ist das Hirn.

„Das Hirn? Ei, was wissen wir denn vom Hirn, was gar vom Zusammenhang des Denkens mit ihm?" Nichts Näheres oder meinetwegen gar nichts. Aber eben weil wir nichts wissen, füllen wir in Folge oder nach Analogie des bekannten *horror vacui* die Leere unseres Wissens mit einem erdichteten und erdachten Wesen aus, machen wir das Nichts unseres Wissens von einem materiellen Grunde und Processe zu einem n i c h t materiellen Wesen, eine Wirkung also zur Ursache ihrer selbst. Und dass wir noch wenig oder gar nichts, wenigstens nichts Bestimmtes von dem uns Nächsten wissen, ist wahrlich kein Wunder. Jahrtausende waren die Menschen nur bedacht auf die Scheidung der Seele vom Leibe, um sich ein Leben nach dem Leben zu assecuriren, Jahrtausende haben sie, ohne sich um die Erkenntniss der Materie zu bekümmern, ja selbst ohne nur die körperliche Selbsterkenntniss, die Anatomie des menschlichen Leibes zu gestatten,[6] nur darauf studirt, den Geist von der Materie zu unterscheiden. Und noch heute ist dieser Unterschied ein religiöses und philosophisches Dogma, dessen Leugnung selbst unsere, freilich theils bewusst theils unbewusst unter dem Pantoffel der Geistlichkeit, für welche die immaterielle Seele der grösste materielle Gewinn ist, stehende Staatsweisheit mit ungnädigen Blicken ansieht. Wenn aber einst die Menschen ebensoviel Zeit, Mittel und Geist auf die Erkenntniss der Einheit von Leib und Seele verwendet haben werden, wie sie bisher auf den Beweis vom Unterschied derselben verwendet haben, dann werden sie gewiss auch den näheren Zusammenhang des Denkens mit dem Hirn ermitteln. Aber auch dann, wenn für die Erkenntniss, für die Wissenschaft, dieser Zusammenhang er- und vermittelt ist, wird er doch an sich selbst ewig ein unmittelbarer bleiben, genau wie der Zusammenhang des Hirns vermittelst

des Sehnerven mit dem Auge, trotz dieser und anderer erkannten Vermittelungen des Sehens, im Sehen selbst für den grössten Physiologen ebenso wie für den grössten Idioten ein schlechterdings unmittelbarer bleibt, und zwar aus dem Grunde, weil diese unauflösliche und unaufhebbare, durch keine dialektische Zauberkünste in ihr Gegentheil verwandelbare Unmittelbarkeit das unveräusserliche Eigenthum, das eigentliche Wesen des Lebens im Unterschied vom Denken und Wissen ist.

Allerdings ist „mein Leib von Natur", richtiger von Geburt — oder ist denn nur der Vogel, der noch nicht fliegen kann, von Natur, der Vogel aber, der Meister in der Kunst zu fliegen ist, von sich selbst, nicht von Natur? — nicht geschickt, nicht „gefügiges Werkzeug der Seele"; er muss erst durch Uebung und Bildung als solches von ihr „gesetzt" werden. Die Thätigkeit, die Verrichtung eines Organs ist, handwerksmässig gedacht und gesprochen, der Zweck, d. h. der Sinn, der Geist, die Seele desselben. Die Seele hängt ab vom Organ; ist seine Form und Mischung nicht die gehörige, so ist es auch die Verrichtung, die Thätigkeit. Aber auch das Organ hängt von seiner Verrichtung ab; es erschlafft, es magert ab, stirbt endlich gänzlich ab, wenn es nicht gehörig gebraucht und verbraucht wird; denn Ernährung und Verzehrung, Production und Consumtion, sind auch hier unzertrennlich. So ist das Denken die Bewegung, die Motion des Hirns, das es verzehrt, aber zugleich ernährt, indem gesteigerte Hirnthätigkeit auch den Zudrang der ernährenden Flüssigkeit steigert. Uebung macht den Meister. Erst durch das Denken wird das Hirn zum Denkorgan ausgebildet, ans Denken gewöhnt, und durch die Gewohnheit, dies oder jenes, so oder so zu denken, auch so oder so modificirt, bleibend bestimmt, gleichwie durch die Gewohnheit in die Nähe oder Ferne zu sehen die Gestalt des Sehorgans bleibend bestimmt wird. Allerdings also bildet und bestimmt der Geist den Leib und zwar so sehr, dass der Mensch, der einen geistigen Beruf hat und diesem gemäss seine Lebensweise, sein Schlafen, Essen, Trinken regelt, mittelbar selbst auch seinen Magen und Blutlauf nach seinem Sinne und Berufe bestimmt. Aber vergessen wir nicht über der einen Seite die andere; vergessen wir nicht, dass, wozu der Geist den Leib

mit Bewusstsein bestimmt, dazu er selbst schon unbewusst von seinem Leibe bestimmt wird; dass ich also z. B. als Denker meinen Leib meinem Zwecke gemäss bestimme, weil die construirende Natur im Bunde mit der destructiven Zeit mich zum Denker organisirt hat, ich also ein höchst fataler Denker bin; dass überhaupt wie und als was der Leib gesetzt oder bestimmt, so und als das der Geist gesetzt und bestimmt wird. „Der Mensch hat sich", sagt Hegel, „im Gegensatze zu den Thieren" — ein Gegensatz, dessen Wahrheit, wenigstens Allgemeingiltigkeit selbst schon von den jungen Katzen und Hunden bestritten wird — „durch seine eigene Thätigkeit zum Herrn seines Leibes erst zu machen". Allein, indem er Herr seines Leibes, wird er auch erst Herr seiner selbst; indem er im eigentlichen Sinne auf seinen eigenen Beinen stehen lernt, wird er auch im uneigentlichen Sinne erst selbständig. Leibesbildung ist Selbstbildung, Leibesabhärtung Selbstabhärtung, Leibesübung Geistesübung, die nur dadurch eine himmelweit verschiedene wird, je nachdem dieses oder jenes Organ oder ein und dasselbe Organ in dieser oder jener Richtung und Beziehung eingeübt und ausgebildet wird. Erst durch das Denken wird das Hirn zum wirklichen Denkorgan gebildet; aber durch das ausgebildete Denkorgan wird auch erst das Denken selbst gebildetes, geläufiges, gesichertes. Was ist hier ausschliessliche Ursache oder ausschliessliche Wirkung? Was Wirkung, wird zur Ursache, und umgekehrt.

„Der Leib ist das Werkzeug der Seele", aber auch umgekehrt die Seele das Werkzeug des Leibes. Wo z. B. der Leib zum gefügigen Werkzeug der Tanzkunst gemacht wird, da wird auch zugleich die Seele zum willfährigen Werkzeug des „Tanzteufels" gemacht, so sehr von dem tanzenden Körper in Bewegung und Entzückung, „schwindelnden Un- oder Wahnsinn" versetzt, dass sie nichts weiter fühlt und denkt, als dass der Tanz ein göttliches Vergnügen sei, da wird das Denk- und Empfindungsorgan so sehr von „Muskelsinntäuschungen" eingenommen, dass man nach „einer durchlebten Tanznacht des Morgens noch immer, obgleich man im Bette liegt, stets eine Empfindung hat, als tanze

man noch", wie Gruithuisen* in seiner Anthropologie bemerkt. Was du deinem Leibe anthust, das thut der Leib dir wieder an kraft des heiligen Naturrechts der Wiedervergeltung. Wo ist aber von diesem Naturrecht eine Spur bei Hegel? Wie kann also bei ihm von einer noch dazu „unmittelbaren Einheit oder Harmonie" der Seele und des Leibes die Rede sein? Und wenn auch die Rede davon ist, was sind Worte, die durch die That widerlegt werden? Ueberall nimmt Hegel nur für die Seele Partei; nirgends, wenigstens nirgends, wo es sich darum handelt die Wahrheit des Leibes nicht nur in zweideutigen „Zeichen" sondern in deutlichen Worten auszusprechen, lässt er den Leib zu Wort und Recht kommen. Ueberall thut er, als hätte er keinen Leib, ähnlich dem Neuplatoniker Plotin, der sich seines Leibes schämte und zwar mit vollem Rechte und ehrenwerther Consequenz, denn der Leib ist die Schaam und Schande der immateriellen Seele. Was ist für die kraft ihrer Immaterialität alle körperlichen Unterschiede aufhebende Seele für ein Unterschied zwischen den Hoden und Hinterbacken des Hirns und den eigentlichen officiellen Hoden und Hinterbacken des Körpers? Für die immaterielle Seele ist ja das Hirn eine ebenso obscöne und schmutzige Materie — *squalida cerebri materia* — wie das körperliche Organ, welches dem Namen nach von der guten Gesellschaft nach neuester „echtwissenschaftlicher" Methode „todtgeschwiegen" wird, wenn es gleich dem Wesen nach weltgeschichtliche Bedeutung hat, weltbeherrschende Macht ausübt.

So bringt denn Hegel selbst da, wo er auf die Empfindung zu sprechen kommt, über seine Lippen, weil sie sich in Beziehung auf die immaterielle Seele nicht von den Schaamlippen unterscheiden, nicht das obscöne Wort: Leib, sondern definirt, ja deducirt selbst, absehend vom Leibe, die Empfindung aus ganz abstracten, allgemeinen, nichtsbestimmenden Formeln, während doch selbst vom Standpunkte des Spiritualismus, selbst schon nach Plato nur der Körper es ist, wodurch die Seele zur Empfindung kommt. Eben deshalb wird von dem keusch erhaltenen

---

* Franz Gruithuisen, geb. 1774, gest. 1852, Mediciner und Astronom zu München.

und consequent ausgeführten Begriff der Seele, der Gottheit, wie der Leib so auch die Empfindung verneint, und es ist daher unumgänglich, den Körper mit in die Genesis und Definition der Empfindung aufzunehmen, wenn anders eine solche überhaupt möglich ist, die wenigstens mehr als eine blosse Wortdefinition sein will.

So betrachtet auch Hegel die Gewohnheit als „eine von der Seele gesetzte zweite Natur" oder „Unmittelbarkeit", erklärt sie daher für einen „schweren Punkt in der Organisation des Geistes", ja für eine „der schwersten Bestimmungen in der wissenschaftlichen Betrachtung der Seele und des Geistes". Allerdings ist sie ein schwerer Punkt; aber nur deswegen, weil bei der Gewohnheit die Schwere des Körpers, ja selbst auch seine Trägheit, aber auch Elasticität ins Gewicht fällt. Wer sie daher zu einer Sache der immateriellen Seele macht, ohne den Factor, wo nicht gar das Factotum des Leibes zu berücksichtigen, macht die Rechnung ohne den Wirth, da eine solche idealistische Rechnung viele und leider auch vergebliche Anstrengung kostet. Dass aber die Gewohnheit nicht, oder wenigstens nicht nur eine Sache des Geistes, sondern auch eine Sache des Körpers ist, das beweist z. B. die Erfahrung, dass man sich selbst an Gifte gewöhnen kann, deren tödtliche oder nichttödtliche Wirkungen doch offenbar nicht von unserem guten Willen und Wissen abhängen, sondern jenseits jener Thätigkeiten liegen, als deren Grund wir uns eine Seele denken; dass wir uns dagegen an ganz unschuldige Dinge nicht gewöhnen können, so sehr wir uns daran gewöhnen wollen, wenn nun einmal diese Dinge unser Körper schlechterdings nicht verträgt; ferner die Erfahrung, dass auch die Thiere, ja selbst schon die Pflanzen sich acclimatisiren, sich an eine „zweite andere Natur" gewöhnen; dass bei fleischfressenden Thieren, welche an Pflanzenkost gewöhnt werden, sich sogar der Darmcanal verlängert. Schon die alten Aerzte bemerkten, dass „nicht nur die animalen, sondern auch die sogenannten vitalen und natürlichen Kräfte des Körpers Gewohnheiten annehmen".

Hegel kommt nun freilich auch bei der Gewohnheit auf den Leib zu reden; aber nur in dem Sinne, dass „die an sich

seiende Idealität" — d. i. Aufgehobenheit, Unwirklichkeit — „des Materiellen überhaupt und der bestimmten Leiblichkeit als Idealität gesetzt werde, damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihrer Leiblichkeit existire", d. h. der aufgestellte Begriff der immateriellen Seele verwirklicht, als wahr bewiesen werde; also nur im Sinne und Geiste der „vermittelungslosesten Magie". Daher heisst es gleich darauf: „die äusserliche, die räumliche Bestimmung des Individuums, dass es aufrecht steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine unmittelbare, bewusstlose Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er stehen will und nur so lange, als er es bewusstlos will". Aber er steht auch nur, weil er stehen kann und selbst stehen muss, hiemit ein Gesetz seiner Organisation, eine Naturnothwendigkeit vollstreckt. Allerdings hängt die aufrechte Stellung und Bewegung des Körpers von seinem Willen ab; aber nur weil dieser Wille selbst von seinem Organismus abhängt, dieser Wille also ein organisch begründeter, nur eine Erscheinung, ein lebendiger Ausdruck von seinem innigen, aber eben deswegen geheimen Zusammenhang mit dem Hirn, den Nerven und Muskeln ist. Ein aus dem Zusammenhange des Nerven- und Muskelsystems herausgerissener Wille ist kein Wille, ist nur ein phantastischer Wunsch, denn Wille ist vollziehende Gewalt; aber ich vermag nur, ich kann nur vollziehen, was ich auf Grund und Geheiss meines Hirns, meines Organismus überhaupt will.

Wenn es nur auf den Willen, nicht auf den Organismus ankommt, so darf ich nur fliegen wollen, und ich kann fliegen und zwar ohne Flügel oder künstliche Flugorgane, so darf ich nur in einem Augenblick mich von Europa nach Amerika oder von der Erde in den Mond versetzen wollen, und ich bin auch mit einem einzigen Schneller dort. „Ja, so ist es nicht gemeint; solcher Wille ist Absurdität, Unvernunft". Allerdings ist er es; aber gleichwohl zeigt sich der Wille der immateriellen Seele auch in diesen Beispielen in seiner unverschämten Blösse. Hier wird eben die Unvernunft dieses Willens, welche im Incognito unseres Leibes durch das hier waltende Dunkel geschützt und

verhüllt ist, eine augenfällige, und nur deswegen verleugnet. Was ist denn Raum und Zeit für die immaterielle, an sich selber raum- und zeitlose Seele? Und heisst es denn nicht hier ausdrücklich: „ich kann, was ich will"? Warum soll ich also nicht in einem Nu mich von hier nach Amerika versetzen wollen und können? Etwa weil Wille, der kann, was er will, nur auf das Moralische sich bezieht? Aber ich will vielleicht aus moralischen Gründen mich dorthin versetzen. Es ist Gefahr im Verzug; nur meine augenblickliche Anwesenheit kann den Sieg der Freiheit und Humanität entscheiden. Warum ist dieser gute Wille ohnmächtiger Wunsch? Weil auch der moralische Wille vom Organismus abhängt, ohne ihn nichts vermag; weil ich in der Moral zwar „kann was ich will"; aber, wohlgemerkt, nur in der Einbildung; weil der allmächtige Wille im Himmel sowohl als auf Erden nur der unterthänigste Diener der menschlichen Einbildungskraft ist.

Fichte — man erlaube diese Abschweifung von dem Nachfolger auf den Vorgänger — ändert den Satz: ich kann was ich will, in seinem System der Sittenlehre dahin ab, dass er sagt: „wir können eigentlich alles, was wir nur wollen können". Hier wird ganz richtig das Wollen vom Können abhängig gemacht, oder in einem durch das Können eingeschränkten Sinne genommen, so dass das hyperbolische Alles auf ein höchst bescheidenes Nur zurückläuft: ich kann nur, was ich kann, oder ich kann nur wollen, d. h. bewirken wollen, was ich den Gesetzen der Physik und den Kräften des Organismus gemäss bewirken kann. Allein diese Beschränkung stammt nicht aus dem Ich, sondern aus dem Nichtich Fichtes, und ist deswegen eine widerwillige und widerwärtige, seinen Grundbestimmungen des Willens widersprechende. Denn wenn ich als Wollender „jenseits der Naturnothwendigkeit, nicht mehr ein Glied ihrer Kette bin"; wenn im Willen nicht nur der Zusammenhang mit der Natur, sondern auch jeder Zusammenhang selbst abgebrochen wird — „eine Reihe von Freiheitsbestimmungen aus Sprüngen besteht", wo bei „jedem Gliede der Zusammenhang abgebrochen wird" —, so ist nicht abzusehen, warum diese Sprünge über den Causalzusammenhang der Natur sich nicht in wirklichen Sprüngen

von der Erde in den Mond oder von Europa nach Amerika äussern und bewähren sollen, wenn wenigstens diese Sprünge im Interesse der moralischen und politischen Fortschrittspartei geschehen, welcher Fichte zu seinem bleibenden Ruhme angehörte. Nichts weniger als ein Widerspruch war es daher auch, dass die Wissenschaftslehre zur Gotteslehre überging. Wie die Gottheit überhaupt nur die von ihren Schranken und Widersprüchen erlöste Seele, nur die consequente Seele ist, so ist auch der göttliche Wille nur der consequente, der unverschämte, der von den unausstehlichen Widersprüchen mit seinem Begriffe, den unnatürlichen Einschränkungen, die er scheinbar freiwillig, in Wahrheit aber nur aus Zwang, aus falscher Schaam und Scheu vor der Natur und Leiblichkeit sich auferlegt hat, befreite menschliche Wille der Wissenschaftslehre und spiritualistischen Psychologie überhaupt.

Doch wieder zurück zur Hegel'schen Gewohnheit und „Verrücktheit", um noch mit einem Beispiel unsere Ausstellung der Hegel'schen Psychologie zu beleuchten und rechtfertigen. Wie die Gewohnheit, so macht Hegel sogar die Verrücktheit, (welche doch die Abhängigkeit unseres Geistes vom Organismus, leider! nicht die gesunde, einige, glückliche, eben darum als Unabhängigkeit erscheinende Abhängigkeit uns nicht nur zu Bewusstsein, sondern auch zum Gemüthe, zum Gefühle bringt), nur zu einer Sache des Geistes oder vielmehr der Seele. Zwar sagt er: „sie ist eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen"; aber dieses Leibliche ist wieder eins oder gleichbedeutend mit dem „Seienden". „Der Wahnsinn enthält wesentlich den Widerspruch eines leiblich, s e i e n d gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittelungen, welche das concrete Bewusstsein ist. Der Geist als nur s e i e n d bestimmt, insofern ein solches Sein u n a u f g e l ö s t in seinem Bewusstsein ist, ist krank". Es ist also dieses Leibliche wieder ein Aufhebbares, in der Seele an sich Aufgehobenes und Auflösliches. Ueberdem bestimmt er ja die Verrücktheit sogar als eine „in der Entwickelung der Seele nothwendige", wenn gleich deswegen nicht bei jedem Menschen in ihrem Extrem zum Vorschein kommende „Stufe oder Form". Er leitet sie theils aus

moralischen oder vielmehr immoralischen „selbstsüchtigen Bestimmungen", theils aus dem theoretischen oder geistigen Grunde ab, dass „ich zunächst ganz abstractes, vollkommen unbestimmtes, allem beliebigen Inhalt, den leersten Vorstellungen, wie z. B. der Vorstellung, dass ich ein Hund bin, offenstehendes Ich bin"; schreibt daher auch dem Menschen, weil nur er zu dieser vollkommenen Abstraction des Ich kommt, das „Vorrecht" der Narrheit und des Wahnsinns zu, gleich als wenn nicht auch schon die Thiere das unglückselige Recht hätten, „närrisch", unsinnig, toll, wüthend zu werden. Zwar steckt auch bei Hegel, wie überall, hinter der Seele nur der Leib, denn wenn es bei ihm heisst: „der Geist ist nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seiendes, der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit fähig" — was soll dieses anders heissen als: der Geist ist nur als Leibliches oder wegen und kraft der Leiblichkeit krankheitsfähig? Aber wenn wir anders bei der grenzenlosen Sprach- und Begriffsverwirrung, welche in der Hegel'schen Philosophie herrscht — und damit machen wir ihr keinen Vorwurf, denn eben in dieser „Verwirrung der festen Verstandesunterschiede" feiert die speculative Philosophie im Bunde mit dem Somnambulismus ihren höchsten Triumph — dem zwischen Sein und Nichts unbestimmt hin- und herschwankenden Seienden die Solidität des Leiblichen unterlegen dürfen: welche Ungerechtigkeit, welche Einseitigkeit, dem Leibe nur die Geisteskrankheiten aufzubürden und vorzuwerfen, demselben nicht auch die Gesundheit des Geistes verdanken zu wollen!

Doch bleiben wir bei den Worten: „Natürliches und Seiendes" stehen. Seiendes stammt vom Sein, Natürliches von der Natur, sprachlich und sachlich. Also wäre die Natur, die Natur, der allein wir es verdanken, dass wir über den Narrheiten der Menschenwelt, über den Verrücktheiten unserer Philosophen, über den studirten Vernunft- und Rechtstäuschungen unserer Gottes- und Staatsmänner, nicht bereits um allen Verstand gekommen sind — also wäre die Natur nur die Quelle unserer Krankheiten und Narrheiten, nicht auch unserer Gesundheit und Weisheit? Das Natürliche wäre das Verrückte? und die Verrücktheit also eigentlich die Natur des Menschen, die „seiende" Menschheit?

Wie stimmt aber dieser illegitime, eine offenbar aufrührerische Unzufriedenheit mit den bestehenden Zuständen ausdrückende Gedanke mit der legitimen Vernünftigkeit des Wirklichen überein? Doch um Vergebung! Ich habe den grossen Unterschied zwischen Sein und Wirklichkeit vergessen. Meine nur auf das Evangelium der fünf Sinne, nicht auf den apokryphen Gemeinsinn oder Unsinn des Somnambulismus gestützte Philosophie, die eben deswegen, wie bekannt, eigentlich so viel wie keine Philosophie ist, weiss in ihrer Geistesarmuth nur von einem einzigen Sein — dem wirklichen, natürlichen Sein, und ist noch überdies mit diesem einzigen und einmaligen Sein vollkommen zufrieden, so dass sie hierin in Uebereinstimmung mit der Bibel freudig ausruft: „Selig sind die geistesarmen", aber naturbegabten Menschen.

Mit dieser Unnatur in der Sache hängt nun bei Hegel auch die unnatürliche, die Ordnung der Natur geradezu umkehrende Methode, die er wie anderwärts, so auch im Stufengange seiner Psychologie — höchstens mit Ausnahme ihres letzten Theils — befolgt, aufs innigste zusammen. So geht Hegel von der Verrücktheit zur Gewohnheit über und sucht selbst „die Nothwendigkeit" dieses „dialektischen Fortganges" nachzuweisen, während doch der Mensch, lange bevor er das „Lob der Narrheit" singt, ja schon gleich nach der Geburt mit dem zweiten, wiederholten Athemzuge in die Mysterien „der süssen Gewohnheit des Daseins" eingeweiht wird, und es daher viel naturgemässer und folglich auch vernunftgemässer, logischer ist, von der Gewohnheit — wie viele verrückte Gewohnheiten hat in der That nicht fast jeder Mensch! — zur Verrücktheit überzugehen, wie dies denn auch längst vor Hegel schon Psychologen gethan haben. Jakob* z. B. in seiner Erfahrungsseelenlehre, wo er von der Gewohnheit handelt, sagt, dass man „aus ihr erklären könne, wie nach und nach eine Vorstellung zur fixen Vorstellung werden könne und wie diese immer fester werde, je länger sie

---

* Ludw. Heinr. Jakob, geb. 1759, gest. 1827, Prof. in Halle, doctrinärer Kantianer.

dauert", und Hoffbauer* in seiner Schrift über den Wahnsinn, dass „eine lang unterhaltene oder oft wiederholte Furcht uns das Uebel hinterher als wirklich geschehen vorstellen könne, ob es gleich nicht zur Wirklichkeit gekommen sei". Und wenn auch diese Erklärung keine erschöpfende ist, so steht doch so viel fest, dass in der Entwicklungsgeschichte der Seele und folglich auch des Leibes die Gewohnheit der Verrücktheit vorausgeht. So setzt Hegel das Geschlechtsverhältniss dem Gegensatz oder Wechsel von Schlafen und Wachen voraus, da doch zum Heile der Menschheit in der Natur gerade das Umgekehrte stattfindet, erst auf den Schlaf der Beischlaf folgt, die noch keusche Seele daher auch erst im Traume, wo sie die im Wachen sich angethanen Schranken fallen lässt, die ersten verstohlenen Blicke in das noch unbekannte Jenseits des anderen Geschlechts wirft. So setzt er auch das Wachen wieder als eine besondere Stufe der Empfindung voraus. Was ist denn aber das Wachen für sich selbst im Unterschiede von dem Empfinden gedacht? Die Empfindung ist nicht nur eine „Vergewisserung" des Wachseins; sie ist das Wachsein selbst. Ich wache heisst: ich sehe — denn mit geschlossenen Augen kann ich ja nichts sehen, ausser Traumgesichte — ich höre, empfinde, wenigstens mit energischer Bestimmtheit und Deutlichkeit und eben deshalb mit Bewusstsein, widrigenfalls würde ja der Unterschied zwischen Wachen und Schlafen oder Träumen wegfallen. Schon Aristoteles, auf den sich doch Hegel so gerne beruft, sagt in seiner Schrift vom Schlafen und Wachen: „Wer wacht, eben der empfindet. Wachen besteht in nichts anderem, als im Empfinden. Wo keine Empfindung, ist weder Schlafen noch Wachen". Diese Fort- und Uebergänge der Hegel'schen Methode haben nun allerdings nur logische oder dialektische Bedeutung; aber was ist denn der Gang des Philosophen, welcher mit dem natürlichen Gange des Menschen im Widerspruch steht? Giebt es überhaupt einen Gang ohne äussere Gangwerkzeuge? Wie kommt also der Denker vom Flecke, wenn er seine Bewegungsorgane nicht ausser seinem

* Joh. Christoph Hoffbauer, geb. 1766, gest. 1827, Prof. d. Philos. in Halle. Wegen seiner Forschungen in der Psychiatrie auch von Medicinern geschätzt.

Kopfe, nicht einmal, wie die Kephalopoden, am Kopfe, sondern nur i m Kopfe hat? Uebrigens müssen wir noch schliesslich der Gerechtigkeit gemäss nicht verschweigen, dass in Hegel's Anmerkungen zu seiner Psychologie, da wo er seinen Geist nicht in die Unnatur seiner Systematik und Dialektik einzwängt, manche aus der Tiefe gesunder Anschauung und Beobachtung hervorgeholte Perlen sich finden.

14.

„Die Macht der Seele über den Leib."

„Die Materialisten stützen sich einseitig und geflissentlich nur auf solche Thatsachen, welche zeigen, dass der Geist, wenigstens in seinen Aeusserungen, vom Körper abhängig ist. Aber es giebt ebensoviele Thatsachen, welche das Umgekehrte, die Abhängigkeit des Körpers vom Geiste, die Gewalt des Geistes über sein körperliches Gehäuse beweisen — beweisen, dass blosse Willensentschlüsse, Vorstellungen oder Einbildungen, Gemüthsbewegungen, wie Freude, Hoffnung, Liebe, Furcht, Zorn, Aerger, Schrecken, Kummer über unser körperliches Wohl- und Uebelbefinden, über Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, entscheiden können und wirklich entscheiden".

Die Thatsachen sind richtig, aber sind es auch die Folgerungen, welche die Spiritualisten daraus ziehen? Sind es auch die Voraussetzungen, die sie den Thatsachen selbst schon zu Grunde legen? Setzen sie denn nicht voraus, dass die blosse Seele, die Seele für sich selbst ohne Leib wolle, vorstelle, empfinde? Wie könnten sie denn sonst die Wirkungen der Affecte, der Einbildungskraft, des Willens für Beweise der Macht der Seele über den Leib ansehen, wenn sie nicht zuerst von der Seele den Leib weggedacht hätten? Ist denn aber die Seele, so lange sie Macht über den Körper hat, nicht zum allerwenigsten im Körper oder, wenn man dieses „Im" als ein zu sehr an räumliche Verhältnisse Erinnerndes verschmäht, doch verbunden, aufs innigste verbunden mit dem Körper, also eine beleibte Seele? Wie ist es also möglich,

diese Verbindung aufzulösen, die Seele zu isoliren, im Untrennbarsten die politische Scheidung zu machen: hie Seele hie Leib? Wie möglich, als eine blosse Wirkung auf den Leib zu fassen, was nur Wirkung mit dem Leibe und durch den Leib ist? Nur von der Seele „gesetzt" werden zu lassen, was schon in der Seele selbst den Leib voraussetzt? Denn wie ist es nur möglich, mit einer immateriellen, einer un- und an sich selbst ausserkörperlichen Seele Affecte, wie Liebe, Zorn, Aerger, Furcht, Schrecken zusammen zu reimen? [7] Allerdings ist es ein grosser Unterschied, ob ich auf psychische, geistige oder physische, körperliche Weise, ob ich durch die Furcht vor der Ansteckung oder den ansteckenden Krankheitsstoff selbst erkranke, ob ich durch einen äusseren Druck auf das Hirn mein Bewusstsein verliere, oder durch eine niederschlagende Nachricht oder Anschauung in Ohnmacht sinke. Aber die Vorstellung ist ja an und für sich selbst nur unter der Voraussetzung, nur auf Grund eines Hirns möglich, und es steht daher im schönsten Einklang damit, dass eine Gemüthsbewegung als eine Hirnbewegung auch in dem übrigen Körper eine entsprechende Wirkung äussert. Wollüstige Phantasiebilder können dieselben Wirkungen in den ihnen entsprechenden Organen hervorbringen wie wirkliche körperliche Berührungen. Warum? Weil diese Bilder die Organe, auf welche sie wirken, selbst schon zu ihrer Voraussetzung haben, weil sie nur da möglich sind, wo ein Zusammenhang zwischen dem Denkorgan und Geschlechtsorgan stattfindet. Wie kommen aber diese Bilder in eine immaterielle Seele, wo dieser Zusammenhang gänzlich abgeschnitten ist?

„Ein kerngesunder Mann starb plötzlich vor Freude, als er eben zur Umarmung eines längstgewünschten Mädchens gelangen sollte". Die Umarmung ist ein körperlicher, materieller Act, in dem selbst die Spiritualisten und Idealisten die Wahrheit und Existenz des Körpers ausser der Vorstellung anerkennen müssen, so lange wenigstens, als sie uns nicht beweisen, dass sie sich blos in der Vorstellung umarmen, blos durch die Vorstellung Kinder zeugen. Wie kann man daher die freudenvolle Erwartung und Vorstellung dieses Acts zur Sache eines immateriellen Wesens machen? Woher die Gewalt dieser Freude,

wenn nicht aus der Gewalt des Verlangens nach körperlicher Vereinigung? Ist aber nicht dieses Verlangen selbst schon etwas Körperliches, selbst schon eine Wirkung der Materie?

„Man weiss, dass ein italienischer Missethäter, der durch die grausamste Folter nicht zum Geständniss gebracht werden konnte und sie ohne die geringste Verzuckung aushielt, während derselben immer ausrief: *io ti vedo.* Er ward freigesprochen. Als man ihn nach der Bedeutung seines Ausrufs fragte, antwortete er: d e n G a l g e n. Die lebhafte Anschauung der schrecklichen Folge seines Geständnisses erstumpfte in ihm allen Schmerz.

Welch ein Beweis von der Macht der Seele, der Vorstellung, über den Körper! Aber dürfen wir bei dieser Macht stehen bleiben? Müssen wir nicht vom vorgestellten Galgen zum wirklichen, ausser der Vorstellung existirenden Galgen über- und zurückgehen? Ist die Macht der Vorstellung nicht eine Folge, ein Ausdruck von der Macht des materiellen Gegenstandes, ihre Macht also nur eine mittelbare, eine immateriell-materielle? Ich fürchte ja den Galgen nicht, weil ich ein nur vorstellendes Wesen bin — was kümmert der Galgen ein immaterielles Wesen? — sondern deswegen, weil ich ein leibliches Wesen bin, welches nicht nur gemartert, sondern was noch weit schrecklicher ist, todtgedrosselt werden kann. Die furchterregende Vorstellung kann daher nicht herausgerissen werden aus dem Zusammenhang mit meinem Leibe, der noch auf ganz andere, als vorgestellte Weise, der leiblich mit dem Gegenstande der Vorstellung in Berührung kommen kann. Wenn „der Anblick einer köstlichen Speise bei dem Hungrigen die Absonderung des Speichels so vermehrt, dass ihm der Mund wässert", können wir diese Wirkung auf Rechnung des Blickes setzen? Hat sie nicht darin ihren Grund, dass dieser Anblick schon zugleich ein Vorgeschmack, im Unterschiede von dem vollen körperlichen Genuss ein immateriell-materieller Genuss der Speise ist? Stammt also die Wirkung der sichtbaren Speise nicht von der Essbarkeit derselben? Verhält sich aber das optische Essen zum mündlichen, leiblichen nicht genau so, wie die vorgestellte Sache zur wirklichen?

Der fromme Schubert* führt in seiner Geschichte der Seele unter den Beweisen von „der Macht der Seele über den Leib" oder vielmehr von „der eigenthümlichen Macht der Seele den Leib festzuhalten" selbst eine Geizige an, „welche aus einer tödtlich scheinenden Schlafsucht erwachte, als ihr der Arzt einige neue Thaler in die Hand gelegt". Ist aber dieser Beweis von der Macht der Seele nicht vielmehr ein Beweis von der Macht des Geldes und daher nur giltig, wenn man unter dem „Geld die Seele des Menschen" versteht? Sollte sich das eigenthümliche Wesen der Seele, wenn einmal von einem solchen die Rede ist, nicht vielmehr darin äussern, dass sie, statt den Leib festzuhalten, ihn beliebig fahren zu lassen vermöchte? Ist die angebliche Macht, womit die Seele den Leib festhält, nicht in Wahrheit nur eine Erscheinung von der Macht, womit der Leib die Seele festhält, selbst noch in den letzten Zügen an das Irdische, das Materielle fesselt? Allerdings hat das Geld nur Macht und Existenz für eine Seele, welche Bewusstsein vom Werthe des Geldes, berechnenden Verstand, Phantasie, wenn auch nur vom Glanze des Goldes und Silbers bezauberte, vor Allem aber Willen — den Willen zu erwerben, zu besitzen, den römischen *Animus habendi* hat.

„Ich will, also habe ich", sagt der Jurist von „Erlangung des Eigenthums ohne Berührung und körperliche Bewahrung"; aber dieser Wille, der das Haben zur Folge hat, setzt das körperliche Habhaftwerden voraus, wenn dieses gleich der Zeit nach später ist; hat nur Wirkung und Geltung, weil das haben Wollen schon *a priori*'sches, geistiges, beabsichtigtes Haben ist. Mein Wille erstreckt sich nicht über den Bereich meiner geistigen und körperlichen Fassungskraft hinaus. Was ich ohne irgend eine, seis nun gleichzeitige oder nachfolgende körperliche Wirkung will, das bleibt nach wie vor *res nullius*, Sache Niemandes, weil solch wirkungsloser oder körperloser Wille gleich Null ist, so viel als ein Wille von Niemand; denn es ist nun einmal nur das Corpus — „das Corpus will ich ins Himmelreich mithaben",

* Gotthilf Heinr. v. Schubert, 1780—1860, Prof. in Erlangen, später in München.

aber auch ins Himmelreich der „Geistesphilosophie" — es ist, wiederhole ich, nur das Corpus, was den Jemand vom Niemand unterscheidet. Daher findet man auch den wahren Sinn des *Corpus juris* nur, wenn man die Worte umkehrt: statt des Rechtskörpers im bildlichen Sinne das *jus Corporis*, das Recht des Körpers im eigentlichen Sinne geltend macht, trotz des juristischen Unterschieds zwischen körperlichen und unkörperlichen Dingen; denn obgleich das Recht selbst als Vorstellung, als Begriff etwas Unkörperliches, so ist doch der Gegenstand, der Inhalt desselben ein selbst peinlich körperlicher. So ist denn auch die Vorstellung eines neuen Thalers, welche im Kopfe des Geizhalses einen solch mächtigen Eindruck auf sein Hirn macht, dass sie ihn aus seiner Schlafsucht erweckt, eine *res incorporea*, etwas Unkörperliches; gleichwohl stammt aber die Macht dieser Vorstellung nur von dem Corpus ab, das der Geizhals in seinen Händen hat. Nimm dem Geizhals sein Geld aus der Hand oder der Kiste und er schreit, wie bei Molière, Zetermordio nicht über den Dieb, sondern über den Mörder. „Ich bin verloren, ich bin ermordet. Man hat mir die Gurgel abgeschnitten, man hat mir mein Geld gestohlen". So sehr hängt er an seinem Gelde, dass die Aufhebung dieses Zusammenhangs ihm die Aufhebung des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele ist. Wo findest du aber überhaupt während des Lebens des Menschen auch nur einen einzigen Punkt, wo du diesen Zusammenhang oder vielmehr die Ununterscheidbarkeit von Leib und Seele aufheben, eine isolirte Wirkung der Seele, eine Wirkung ohne Gemeinschaft, ohne Voraussetzung des Körpers nachweisen könntest?

„Im angestrengten, tiefen Denken sieht und hört man nicht, wenn gleich Licht- und Schallwellen die körperlichen Organe berühren, ja man vergisst selbst Körperschmerzen". Aber man vergisst körperliche Schmerzen auch über Affecten und man hört auch nicht, wenn man in eine sinnliche Anschauung verloren ist, und sieht hinwiederum nicht, wenn man in Tönen schwelgt oder auch nur gespannt auf etwas horcht. Daher schliessen wir auch oft absichtlich unsere Augen, um ungestörter zu hören. Im Hören, versteht sich im interessanten, ist oder will wenigstens der Mensch ganz und allein Ohr sein,

im Sehen ganz und allein Auge, im Denken ganz und allein Kopf, wenn er nämlich ein ganzer, vollkommener Denker oder Rechner ist: denn nur ein Nepper wird über seinen Kopfrechnungen die Schmerzen des Podagra vergessen können. Freilich ist ein Unterschied zwischen dem ganz Auge und Ohr und dem ganz Kopf Sein des Menschen: denn ich kann denken ohne zu sehen, ja selbst sehen zu können; aber ich kann nicht sehen ohne an das, was ich sehe, zu denken, ohne es mit Aufmerksamkeit zu fixiren, und zwar aus dem einfachen, selbst sinnlich wahrnehmbaren Grunde, weil die Sinneswerkzeuge nur Organe des Kopfes, ihre Nerven Ausläufer des Hirns sind, nur das Hirn oder der Verstand es ist, welcher sieht und hört, und daher, wenn dieser schon anderweitig oder in sich selbst beschäftigt ist, trotz des offenen Auges oder Ohres nichts gesehen und gehört wird. Aber trotzdem ist doch auch das in das Auge oder Ohr versenkte Hirn nicht fähig zugleich *in abstracto* zu denken, d. h. mit abgezogenen, seis auch nur von eben diesen Sinnen abgezogenen, Bildern und Gedanken sich zu beschäftigen; es ist in diesem Falle, wenn auch nur augenblicklich, nichts im Kopfe, ausser was im Auge oder Ohr ist: die Verrichtung des Sehens oder Hörens hat alle anderen Hirnverrichtungen unterdrückt. Als ich einst beim Anblick des Sternhimmels plötzlich eines prachtvollen Meteors ansichtig wurde, wollte ich die in der Nebenstube Befindlichen zum Mitgenuss herbeirufen; aber ich konnte nicht rufen, ich war sprachlos.

Was aber vom Sehen und Hören, das gilt auch von den übrigen Sinnen und Affecten. So empfindet der Mensch im Affecte des Zorns nicht die Schmerzen einer Verwundung, so wenig als der Krieger in der Hitze des Kampfes; aber wieder nur aus dem einfachen Grunde, weil der Spruch: man kann nicht zwei Herren zugleich dienen, ebenso in der Psychologie wie in der Moral Geltung hat. So wenig ich an zwei Orten zugleich sein kann, so wenig kann ich zugleich auf dem Tummelplatze der Leidenschaft oder im Schauspielhause des Auges und im Studirzimmer des Hirns anwesend und thätig sein. Wo ich bin und was ich bin, da und das muss ich ganz, ungetheilt, mit Leib und Kopf oder Seele sein. Selbst zur Leibesöffnung gehört ein diesem Act ent-

sprechender, also offener Kopf, wie freilich umgekehrt zum offenen Kopf ein offener Leib; selbst die niedrigste Leibesverrichtung geht nur *viribus unitis* von statten, erfordert Geistesgegenwart. Kein Wunder daher, „wenn während wichtiger Geistesbeschäftigungen das stärkste Purgirmittel seine Wirkung versagt".

Aber der Wille, um schliesslich auf den noch einmal zurückzukommen, der ist doch unleugbar eine rein immaterielle Macht? „Die Wirkungen des freien Willens sind nicht nur von den Organwirkungen unabhängig, sondern sogar denselben entgegengesetzt. Denn eine gewisse Veränderung in den Organen bringt eine angenehme Empfindung und diese einen Trieb hervor. Der freie Wille aber widersetzt sich diesem Triebe". Aber er widersetzt sich diesem Triebe, diesem Organe, nur durch einen anderen Trieb und ein anderes Organ. „O diese Esel", muss ich hier mit einem schon früher angeführten Arzte aus dem Zeitalter der Reformation ausrufen, „welche vom freien Willen handeln, ohne die Kräfte des Menschen zu unterscheiden, ohne die Funktionen der verschiedenen Leibesglieder zu beachten, wodurch sie allein unterschieden werden können". „Man kann selbst durch festen, kraftvollen Vorsatz nicht nur Krankheitsgefühle unterdrücken, sondern zuweilen auch Krankheiten aus dem Wege räumen". Aber der kraftvolle Vorsatz, nicht zu erkranken oder zu genesen, ist selbst ein Zeichen von Gesundheit, von einer noch unverletzt erhaltenen Körperkraft, die durch den Willensact nur aus ihrem latenten Zustande entbunden wird. Wer einem Triebe, d. h. diesem oder jenem Gelüste, einem Schmerz oder Uebel, keinen körperlichen Widerstand mehr entgegensetzen kann, der hat auch nur noch fromme Wünsche, aber keinen thatkräftigen Willen mehr zur Hand. Ein Wille, der keine gesunden Nerven, keinen gesunden Blutstropfen, kurz, keinen materiellen Fond mehr im Hintergrunde hat und doch aus Nichts eine materielle Heilung oder Wirkung überhaupt hervorbringen soll — ist selbst ein Unding. Ueberwinde auch nur Empfindungen, wenn du krank bist. Tischbein * erzählt von einem Freunde,

* Joh. Heinr. Wilh. Tischbein, geb. 1751, gest. 1829. Goethes Genosse in Italien, verdienter Porträt- und Historienmaler. Von ihm Lebenserinnerungen, die hier oben gemeint sind. D. H.

der an Podagra oder Chiragra furchtbare Schmerzen litt. „Wenn er auch nur eine Fliege gegen sein Bett summen hörte, jammerte er schon, als wenn ihm die Gebeine zerschmettert würden". Welch ein schreckliches Loos, wenn die geringste Gehörerschütterung wirkt wie eine grobmaterielle Knochenzerschmetterung! Wie glücklich wäre der Mensch, wenn sein Wille keine seinem Organismus immanente, sondern transcendente, d. h. übernatürliche und überkörperliche, an keine Materie, folglich auch keine *Materia medica* gebundene Kraft wäre! Dann brauchte er ja nur zu wollen gesund zu sein — und er wäre gesund.

15.
Kritik des Idealismus.

Der moderne philosophische Spiritualismus, welcher sich Idealismus nennt, macht dem Materialismus den ihn in seiner Meinung vernichtenden Vorwurf, dass er Dogmatismus sei, d. h. dass er von der sinnlichen Welt als einer ausgemachten, objectiven Wahrheit ausgehe, dieselbe als eine an sich, d. h. ohne uns, bestehende Welt voraussetze, während doch die Welt nur ein Product des Geistes sei. „Du setzest", sagt der classische Idealist Fichte, „die Dinge als wirklich, als ausser dir vorhanden, nur weil du siehst, hörst, fühlst. Aber Sehen, Fühlen, Hören sind nur Empfindungen, nur Affectionen von dir, nur Bestimmungen deines Bewusstseins, denn du siehst nur, fühlst nur, wenn du deines Sehens und Fühlens und deiner selbst bewusst bist. Du empfindest also nicht die Gegenstände, sondern nur die Empfindungen. In aller Wahrnehmung nimmst du immer deinen eigenen Zustand wahr". Wie kommt denn nun aber nach dem Idealismus der Mensch dazu, dass er seine Empfindungen auf ein ausser ihm Befindliches überträgt? Dadurch, dass er vermöge des ihm eingeborenen, in seinem Geiste oder Wesen liegenden Gesetzes der Causalität oder des Satzes vom Grunde seine Empfindungen als Folge oder Wirkung auffasst, folglich sich eine Ursache oder einen Grund derselben denkt, vermöge der gleichfalls ihm eingeborenen, in seinem, nicht aber geistigen,

sondern sinnlichen Wesen liegenden Anschauungsformen von Raum und Zeit diesen Grund ausser sich setzt, ausser sich anschaut oder vorstellt. Dieses als Grund seiner Empfindung Gedachte oder Erschlossene, in Raum und Zeit Versetzte, als ausser ihm befindliches Vorgestellte oder Angeschaute, ist die gegenständliche Welt. Der Materialismus hat daher nach dem Idealismus zu seinem Ausgangspunkte eine ganz verkehrte Anschauung, indem er das Abgeleitete, das Zweite, zum Ersten macht, vom Object statt vom Subject, vom Gegenstande statt vom Ich, welches doch das einzig Gewisse ist, ausgeht.

Ich stimme dem Idealismus darin bei, dass man vom Subject, vom Ich ausgehen müsse, da ja ganz offenbar das Wesen der Welt, die und w i e sie für mich ist, nur von meinem eigenen Wesen, meiner eigenen Fassungskraft und Beschaffenheit überhaupt abhängt. Die Welt ist also, w i e sie mir Gegenstand, unbeschadet ihrer Selbständigkeit, nur mein vergegenständlichtes Selbst. Aber ich behaupte, dass das Ich, von dem der Idealist ausgeht, das Ich, welches die Existenz der sinnlichen Dinge aufhebt, selbst keine Existenz hat, nur ein gedachtes, nicht ein wirkliches Ich ist. Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem anderen Ich gegenüber Du, Object ist; aber für das idealistische Ich existirt, wie kein Object überhaupt, so auch kein Du. „Ich bin nicht die Seele, sondern der Mensch", sagt schon ein griechischer Philosoph in den Fragmenten der verlorenen Bücher P l u t a r c h s. „Ich denke", aber ich, dieser Mensch, nicht „das Ich oder die Ichheit", die Intelligenz überhaupt. Ich bin wesentlich Individuum. „Ich ist allgemein, ist Jeder"; aber Jeder ist Individuum. Wenn ich unter dem „Ich denke" nicht mich, dieses Individuum, verstehen soll, so fällt das Denken ganz ausser der Sphäre der Gewissheit, womit ich mir überhaupt etwas, was ich thue oder leide, zuschreibe; so bleibt mir nur ein unbestimmtes Das oder Nichts übrig, das denkt. Ich ist nur eine sprachliche Ellipse, die blos der Kürze halber auslässt, was sich von selbst versteht, nämlich Ich: dieses Individuum, das hier denkt, hier in diesem Leibe, insbesondere diesem Kopfe ausserhalb dem deinigen denkt. Es heisst nicht nur: „hier ist Rhodus, hier tanze", es heisst

auch: hier ist Athen, hier denke. Ich bin nicht nur ein ausser dem Anderen seiendes Wesen, ich denke auch nur als ein ausser dem Anderen denkendes Wesen. Der Raum ist, wie die Zeit, eine Anschauungsform; aber nur, weil er meine Seins- und Wesensform, weil ich ein an sich selbst räumliches und zeitliches Wesen bin und nur als solches empfinde, anschaue, denke. Was weiss ein an sich unräumliches und unzeitliches Wesen oder Ding von Zeit und Raum? Ich setze nur ein Object, ein Du ausser mich, weil an und für sich mein Ich, mein Denken ein Du, ein Object überhaupt voraussetzt. Ich bin und denke, ja empfinde nur als „Subject — Object"; aber nicht in dem identischen, oder, um Kant'sche Ausdrücke zu gebrauchen, analystischen Sinne Fichtes, in welchem Ich, der Denkende, und der Gegenstand, der Gedachte, Derselbe bin; sondern in dem Sinne, in welchem der Mann, das Weib ein synthetischer Begriff ist; denn ich kann mich nicht als Mann oder Weib fühlen und denken, ohne über mich hinauszugehen, ohne mit dem Gefühle oder Begriffe meiner selbst zugleich den Begriff von einem anderen, unterschiedenen, aber gleichwohl mir entsprechenden Wesen zu verknüpfen. Wenn ich daher zuerst von der Gegenständlichkeit abstrahire und dann frage: wie komme ich denn zur Annahme eines Gegenstandes ausser mir? so ist das gerade so viel, als wenn Ich als Mann zuerst vom Weibe abstrahire, es hinwegphilosophire, und dann frage, wie komme ich denn zur Annahme eines anderen Geschlechts, eines weiblichen Wesens ausser mir? Gewiss eine sonderbare Frage; denn ich bin ja nur Mann, weil ein Weib ist, bin nicht nur „*a posteriori*", bin „*a priori*", vom ersten und letzten Grund meines Daseins aus, bin wesentlich ein mich auf ein anderes Wesen ausser mir beziehendes Wesen, bin nichts ohne diese Beziehung. Und ich denke nur vermittelst meines Verstandes als Grund meiner Geschlechtsempfindung ein Wesen anderen Geschlechts ausser mir, weil an und für sich schon von Natur aus, unbewusst, vor dem Verstande, mein Wesen als Grund seines Daseins ein anderes Wesen voraussetzt. Mein verständiges Aussermichsetzen ist nur eine Folge dieser physischen Voraussetzung; das Sein geht dem Denken vorher; im Denken bringe

ich mir nur zu Bewusstsein, was ich ohne Denken schon bin: kein grundloses, sondern ein auf Anderes gegründetes Wesen.

Aber was hat denn ums Himmels Willen der profane Geschlechtsunterschied mit dem heiligen Geiste, mit dem absoluten Ich zu schaffen? Mit diesem freilich nichts, denn in dem absoluten, d. h. abstracten Ich abstrahire ich von allen Unterschieden, folglich auch vom Geschlechtsunterschiede; wohl aber mit dem wirklichen, dem existirenden Ich. Das wirkliche Ich ist nur weibliches oder männliches Ich, kein geschlechtsloses Das; denn der Geschlechtsunterschied ist nicht nur auf die Geschlechtstheile beschränkt — nur in diesem Falle wäre ich berechtigt, von ihm zu abstrahiren — er ist ein Mark und Bein durchdringender, allgegenwärtiger, unendlicher, nicht da anfangender, dort endender, Unterschied. Ich denke, ich empfinde nur als Mann oder Weib, und ich bin daher vollkommen berechtigt, die Frage: ist die Welt nur eine Vorstellung und Empfindung von mir oder auch eine Existenz ausser mir? mit der Frage: ist das Weib oder der Mann nur eine Empfindung von mir oder ein Wesen ausser mir? auf gleichen Fuss zu stellen.

Aber ums Himmels willen, wird abermals der Idealist entsetzt ausrufen, wie kann man das keusche, reine Object der Speculation mit einem Gegenstand der Begierde, der Lust, der Liebe zusammenstellen? Warum denn nicht? Ist denn nicht auch das Licht ein Gegenstand der Begierde und Lust für das Auge, das Tastbare nicht auch ein Gegenstand der Lust und Begierde für das Tastvermögen? Machen wir denn die Hand nur zur „reizenden Gefährtin süsser Schmeicheleien" gegen das andere Geschlecht? Streicheln wir nicht auch Thiere, Hunde, Katzen, Pferde und selbst leblose Dinge ausser uns mit Vergnügen? Will das Kind nicht haben was es sieht? Ist ihm der Gegenstand des idealistischen Auges nicht also zugleich ein Gegenstand der realistischen oder materialistischen Habsucht?

Das eben ist der Grundmangel des Idealismus, dass er die Frage von der Objectivität oder Subjectivität, von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretischen Standpunkte aus sich stellt und löst, während doch die Welt ursprünglich, zuerst, nur weil sie ein Object des Wollens, des Sein- und

Habenwollens ist, Object des Verstandes ist. Wie richtig sieht dagegen in dieser Beziehung der religiöse Mensch, welcher die Wirklichkeit und Gegenständlichkeit der Welt nicht vom Verstande, sondern vom Willen, von der Liebe Gottes ableitet! In der That, nicht der Verstand, nur die Liebe ist es, welche Wesen ausser sich setzt, und zwar nicht nur der Vorstellung nach, sondern wirklich, wahrhaft, leibhaftig, wie die Geschlechtsliebe sinnfällig beweist. Schaffe mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich. Kinder existiren nun allerdings zunächst nur inner- oder unterhalb der Haut der Mutter, aber der wesentliche Sinn und Trieb, das eigentliche Ziel und Object dieser verzwickten Existenz ist der directe Gegensatz der Schopenhauer'schen Philosophie — ist die Existenz ausser der Haut. Aber nicht weniger energisch und deutlich als die Sprache der Geschlechtsliebe, ist die Sprache der Selbstliebe. „Schaffe mir Licht, wo nicht, so sterbe ich", sagt die Selbstliebe des Sehnerven, schaffe mir Wasser, schaffe mir Nahrung, wo nicht, so sterbe ich, sagt die durstige und hungrige Selbstliebe.

Warum streckt denn die Katze ihre Krallen, statt nach der Maus, nicht lieber nach ihren eigenen Augen aus, wenn die Maus, die sie sieht, nur in ihren Augen existirt, nur eine Affection ihres Sehnerven ist? Weil sie nicht den Idealisten zu Liebe, sich selbst aber zum Leide verhungern will; weil sie ohne die Existenz der Maus, des Objects, die Leerheit und Nichtigkeit der eigenen Existenz fühlt; weil sie eben deswegen ausser den subjectiven, den empfindenden Organen nichtempfindende, objective Organe, Bewegungsnerven, Knochen und Muskeln hat, um die unerträgliche Hohlheit der gegenstand- und inhaltslosen Ichheit überwinden, der Wahrheit der Objectivität inne und habhaft werden zu können.

„Tödtet denn aber nicht die Katze die Maus? Verhält sich nicht der Wille überhaupt nur negativ, vernichtend gegen das Object? Haben nicht die Idealisten gerade dieses Verhalten zum Ausgangspunkte ihres Beweises von der Nichtigkeit des Objects genommen?" Wohl tödtet die Katze die Maus; aber sie tödtet nur einige, nicht alle Mäuse, weil sie mit der Aufhebung aller für sie geniessbaren thierischen Objecte sich selbst auf-

höbe, weil sie, um selbst leben zu können, Anderes muss leben lassen. Doch abgesehen davon, dass der Muthwille des Subjects an der massenhaften Ausbreitung des Objects die Schranke seiner Zerstörungswuth findet, — ist die Macht der Begierde, mit der ich den Gegenstand mir aneigne und verzehre, nicht zugleich ein Ausdruck von der Macht desselben über mich, meiner Abhängigkeit von ihm? Nicht ein Ausdruck davon, dass er für mich ein unentbehrlicher und wesentlicher ist, dass ich nur durch ihn lebe und bestehe, dass ich also zu ihm, als einem Object meiner Selbstliebe, nicht nur in einem negativen, sondern auch positiven, nicht nur herrischen, sondern auch unterthänigen, mich zu Dank verpflichtenden Verhältniss stehe?

Wir können nicht essen, was wir verabscheuen, aus demselben Grunde, aus welchem wir uns mit einem abscheulichen Wesen nicht begatten können, weil auch das Essen eine Begattung, eine fleischliche Vermischung ist; weil nicht nur der Gegenstand des Geschlechtstriebes, sondern auch der des Selbsterhaltungstriebes, wenn auch nur mittelbar, Fleisch von unserem Fleisch und Gebein von unserem Gebein ist: daher auch nur die Wesen sich geschlechtlich vereinigen, die im Geschmack der Speise einig sind, nicht *de gustibus* mit einander streiten, sondern friedlich von derselben Fauna oder derselben Flora sich nähren. Wir können nicht geniessen, wenigstens nicht verdauen, was schlechterdings unserer Natur widerspricht, kein Gift zu uns nehmen, ohne von ihm vergiftet, vernichtet zu werden; zum deutlichen Beweise, dass das Subject das Wesen des Objects zur Schranke seines Willens hat, dass Alles was wir über das Object vermögen, ebensosehr im Vermögen des Objects, als in unserem eigenen liegt, dass wir nur verdauen kraft der „Negativität" unseres Magens oder Willens, was positiv, kraft seiner eigenen Naturbeschaffenheit verdaulich ist, also nur essen, was essbar, nur sehen, was sichtbar, nur tasten, was tastbar; dass folglich das schlechthin sogenannte Object ebensogut O b j e c t — S u b j e c t, wie das schlechthin sogenannte Subject wesentlich und unabsonderlich S u b j e c t — O b j e c t, d. h. das Ich D u — I c h, der Mensch W e l t- oder N a t u r-mensch, gleichwie die Katze wesentlich Mauskatze, die Raupe,

die von der Wolfmilchsstaude lebt, Wolfmilchsraupe, die Laus, die von den Blättern der Pflanzen lebt, Blattlaus ist und heisst. Die Frage, wie der Mensch oder das Ich, welches schon in seinem Begriffe oder Wesen das Dasein einer Welt oder eines Du ausser sich in sich schliesst, zur Vorstellung oder Annahme eines solchen Aussersich kommt, ist daher die Frage der Mauskatze, wie sie zur Annahme einer Maus, die Frage der Blattlaus, wie sie zur Annahme eines Blattes ausser ihr komme.

Allerdings weiss und behauptet auch der Idealismus — wie sollte er sich einer so sinnfälligen Wahrheit verschliessen können? — dass ohne Object kein Subject, ohne Du kein Ich ist; aber dieser Standpunkt, wo es ein Ich und Du giebt, ist ihm nur der empirische, nicht der transcendentale, d. h. wahre; nicht der erste und ursprüngliche, sondern ein untergeordneter, abgeleiteter, ein für das Ich an sich aufgehobener, ein nur für das Leben, aber nicht für die Speculation giltiger Standpunkt. Allein eine Speculation, die mit dem Leben in Widerspruch steht, die den Standpunkt des Todes, der vom Leibe geschiedenen Seele, zum Standpunkt der Wahrheit macht, ist selbst eine todte und falsche Speculation — eine Philosophie, welche der Mensch schon mit dem ersten Lebenshauche und Schrei ausser Mutterleib zum Tode verurtheilt; denn mit demselben Schrei, womit er sein Dasein verkündigt, kündigt auch zugleich der Mensch, wenn auch unbewusst, das Dasein einer von ihm unterschiedenen Welt an. Wie kann denn ein Wesen überhaupt seine Empfindung äussern, wenn kein Aeusseres, wie sie vergegenständlichen, zur Empfindung eines anderen Wesens machen, wenn nichts Anderes, nichts Gegenständliches existirt? Wenn die Empfindung ein in sich verschlossenes, karthäuserisches, gnostisches, buddhistisch nihilistisches Wesen wäre, so wäre es allerdings unmöglich, ja unsinnig, von ihr aus zu einem Object, einem Etwas ausser ihr einen Uebergang finden zu wollen; aber die Empfindung ist das gerade Gegentheil der asketischen Philosophie: ausser sich vor Wonne oder Schmerz, leut- und redselig, lebenslustig, genusssüchtig, d. h. objectsüchtig, denn ohne Object kein Genuss.

„Die Empfindung jeder Art", sagt Schopenhauer, ein üb-

rigens selbst von der ‚Epidemie' des Materialismus angesteckter Idealist, „bleibt auf das Gebiet innerhalb der Haut beschränkt, kann also selbst nie etwas enthalten, das jenseits dieser Haut, also ausser uns läge". Das Object ist aber für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, es ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung der Empfindung; wir haben innerhalb der Haut eine objective Welt, und nur diese ist der Grund, dass wir eine ihr entsprechende ausser unsere Haut hinaussetzen. Wir empfinden „innerhalb der Haut" — aber innerhalb einer Haut, welche porös ist und zwar der Art, dass auf der gesammten Oberfläche eines erwachsenen Mannes nicht weniger als ungefähr sieben Millionen Poren, d. h. Oeffnungen, Ausgänge ins Jenseits der Haut sich befinden. Sage: sieben Millionen Poren in der Haut, durch welche wir athmen, und dazu noch unterhalb der Haut in einem besonderen, nur zum Athmen bestimmten Organ, der Lunge, nicht weniger als sechshundert Millionen lufterfüllte Zellen! Was ist aber das Athmen? nichts als eine fleischliche Vermischung unseres Blutes mit der äusseren Atmosphäre, eine Begattung insbesondere mit dem Sauerstoff der Luft. Die Lunge ist aber kein Empfindungsorgan, die Luft, die wir durch Haut und Lunge einathmen, keine Affection unserer Nerven, keine Empfindung oder Vorstellung von uns; wir nehmen die wirkliche Luft in uns auf, so wie sie ist, auf materielle, objective, chemische Weise; wir athmen, ehe wir sehen, hören, tasten, riechen, schmecken; wir athmen, weil wir ohne Luft nicht leben, nicht empfinden können. Ohne Athmen ist kein Sauerstoff, wenigstens für uns und in uns, ohne Sauerstoff kein Feuer, keine Wärme, ohne Wärme keine Empfindung, keine Begeisterung. Die Glut der Empfindung, der Begeisterung — wir empfinden ja nur im Zustande nervöser Aufregung — ist keine poetische Phrase, sondern sinnfällige, selbst mit dem Thermometer nachweisbare Wahrheit. Fast alle Sprachen und Denker des Alterthums identificiren sogar geradezu Seele, Geist, Lebensprincip mit Luft, Aether (feinster, oberster Luft), Wärme, Feuer.

Luft ist das erste Empfindungs- und Lebensbedürfniss; wir leben von der Luft, aber nicht allein, sondern noch unzähligen

anderen Dingen und Stoffen; wir athmen nicht nur, wir essen und trinken auch. Was wir trinken, was wir essen, das müssen wir auch sehen, hören, fühlen, riechen, schmecken. Aber wir bleiben nicht bei diesem nur sentimentalen Verhältnisse stehen; wir zerkauen und zermalmen es mit unseren unästhetischen Zähnen, nicht um es nur zu schmecken — der Geschmack, wie die anderen Sinnesempfindungen, ist hier nur Mittel — sondern um es uns förmlich einzuverleiben, in Fleisch und Blut zu verwandeln, sein Wesen zu unserem Wesen zu machen. Mit Wesen der selben Gattung, aber anderen Geschlechts, zeugen wir uns gleiche Wesen ausser uns; mit Wesen anderer Gattung, mit denen wir uns nur vermittelst unserer Essorgane vermischen, zeugen wir uns selbst. Der Zeugungsprocess, sowohl in letzterem wie ersterem Sinne, ist aber die wahre, wirkliche, sinnlich begründete, nicht transcendente, phantastische Identität von Subject und Object. Was ist der Hunger, was der Durst anders als das Leibniz'sche, aber von Leibniz nur gedachte, nicht in seiner Wahrheit und Wirklichkeit erkannte und nachgewiesene *Vinculum substantiale*, das wesentliche Band, zwischen den Durst und Hunger empfindenden oder leidenden Wesen und anderen dieser Empfindung entsprechenden, dieses Leiden heilenden Wesen? Wie abgeschmackt, der Empfindung das Evangelium, die Verkündigung eines objectiven Heilandes abzusprechen, — zu behaupten, dass sie nichts Gegenständliches beweise, nichts Gegenständliches enthalte! Ist denn die Empfindung des Hungers, des Durstes eine leere, gegenstandlose? Ist der Durst etwas anderes, als empfundener Wassermangel? „Ich empfinde nur mich selbst", sagt der Idealist. Ja wohl empfinde ich mich, auch wenn ich Durst empfinde; aber als ein ohne Wasser höchst mangelhaftes, unglückliches, elendes Ich, also als ein wasserbedürftiges, die Nothwendigkeit des Wassers, wenn auch nur für mich, empfindendes und beweisendes Wesen.

Meine Empfindung ist subjectiv, aber ihr Grund ein objectiver. Ich empfinde Durst, weil das Wasser ausser mir ein wesentlicher Bestandtheil in und von mir — Grund selbst oder Bedingung meiner Existenz und Empfindung selber ist; ich sage Grund oder Bedingung, weil das Wasser nicht der einzige, der

zureichende, sondern nur einer unter vielen anderen, Bedingung, wenigstens Lebensbedingung, aber nichts anderes als solch ein Grund ist. Ohne Wasser also keine Empfindung, am wenigsten eine Empfindung von Wasserbedürfniss — denn wenn kein Wasser überhaupt ist, ist auch kein Durst — am allerwenigsten Empfindung des Wohlseins. Wohlsein ist aber nichts anderes als Identität, Einigkeit, von Subject und Object. Darum sind Hunger und Durst peinliche Empfindungen, Empfindungen des Unwohlseins, weil hier diese Einigkeit unterbrochen ist, weil ich ohne Speise und Trank nur ein halber, kein ganzer Mensch bin. Warum aber nur ein halber Mensch? Weil das, was ich esse, was ich trinke, selbst mein „zweites Ich", mein anderes Geschlecht, meines Wesens ist, wie ich umgekehrt seines Wesens bin. So ist das trinkbare Wasser, das Wasser als möglicher Bestandtheil des Blutes, menschliches Wasser, menschliches Wesen, wie und weil der Mensch selbst ein wenigstens theilweises Wassergeschöpf, wässerigen Blutes und Wesens ist. Essen und Trinken ist die alltägliche, deswegen nicht bewunderte, ja missachtete Incarnation, Menschwerdung, der Natur. Aber sie wird nur Mensch in Folge der Identität von Subject und Object, die sich uns im Gefühle des Wohlseins offenbart. Warum würzt der Mensch seine Speisen mit Salz? Weil sie ihm ohne Salz nicht wohlschmecken und wohl bekommen. Warum aber nicht? In letzter Instanz geurtheilt, weil das Salz auch ein nothwendiger, zum Wohlsein, d. h. zum wahren, gesunden, normalen Sein, unentbehrlicher Bestandtheil unseres Blutes ist. Was hat also den Menschen bestimmt, Salz zu sich zu nehmen, was ist das Band, das *Vinculum substantiale*, zwischen dem uns nothwendigen Salz und dem wirklichen Salze ausser uns, das Verbindende also zwischen Subject und Object? Die Empfindung des Unwohlseins ohne Salz — die Empfindung, sage ich, nicht der Instinkt; denn mit diesem Wort bezeichnen wir nur das unbekannte und verkannte Wesen der Empfindung.

Also ums Essen und Trinken handelt es sich auch bei der Frage von der Idealität oder Realität der Welt? ruft entrüstet der Idealist aus. Welche Gemeinheit! Welcher Verstoss gegen die gute Sitte, auf dem Katheder der Philosophie ebenso wie

auf der Kanzel der Theologie, über den Materialismus in wissenschaftlichem Sinne aus allen Leibeskräften zu schimpfen, dafür aber an der *table d'hôte* von ganzem Herzen und von ganzer Seele dem Materialismus im gemeinsten Sinne zu huldigen! Es handelt sich hier nur um die Sinnesempfindung, um Fühlen, Hören, Sehen, und dass diese Empfindungen, wie ihre Gegenstände, wie der Schall, das Licht, nur subjectiv, nur Nerven- oder Hirnaffectionen sind, das behaupten und beweisen nicht nur die philosophischen, sondern auch die modernen physiologischen Idealisten. „Es ist ganz gleichgiltig", sagt z. B. Joh. Müller in seiner Schrift: Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes, „von welcher Art die Reize auf den Sinn wirken; ihre Wirkung ist immer in den Energieen des Sinnes. Druck, Erschütterung, Friction, Kälte und Wärme, der galvanische und elektrische Gegensatz, chemische Reagentien, die Pulse des eigenen Körpers, die Entzündung der Netzhaut, die Sympathieen endlich des Auges mit anderen Theilen des Körpers, kurz alle nur denkbaren Reize, welche in was immer für einer Form auf die Sehsinnsubstanz zu wirken vermögen, wirken auf diese nur so dass sie ihre Dynamis, die Empfindung des Dunkeln, welche sie, auch ohne Reiz hat, zu ihren Energieen, zur Empfindung des Lichten und des Farbigen treiben". „Dasjenige, was, wenn es nach den Gesetzen seiner Bewegung durch durchsichtige Medien auf der Netzhaut Unterschiede der Affection in den Energieen des Sehsinns setzt, Licht genannt wird, ist also nicht der erste und vornehmste Impuls zur Erzeugung der Empfindung des Lichtes und der Farbe, sondern unter vielen anderen, welche das Gemeinsame haben, dass sie in dem Auge ein von ihnen selbst Unterschiedenes, dem Sinn selbst Angehöriges, Lichtempfindung wecken, der gewöhnlichste".

Wirklich nur der gewöhnlichste, nicht der erste, normale, maassgebende, über alle anderen Lichterscheinungen entscheidende? Wie verträgt sich dieser Gedanke mit gesunden Sinnen? Der Sehsinn ist nur für das Licht empfänglich, für das Licht von der Natur prädestinirt; das Licht ist sein Eins und Alles; für ihn existirt nur Licht, darum ist alles Andere für ihn auch nur Licht, oder er nimmt jeden Eindruck auf sich, welcher

Art er auch sei, als Lichterscheinung auf. Aber eben deswegen hat die phantastische oder überhaupt subjective Lichtempfindung nicht gleiche Bedeutung mit der objectiven; jene ist eine dieser untergeordnete, von ihr abzuleitende. Wie kann ich eine ohne äusseres Licht entstandene Sehsinnaffection als feurigen Kreis, als Funken oder Flammen wahrnehmen und bestimmen, wenn ich nicht schon unter dem Beistand des göttlichen Lichtes in Wirklichkeit Feuer, Funken und Flammen gesehen habe?[8] Wie also die subjectiven Lichterscheinungen, die ich selbst ohne Sehthätigkeit des Auges habe, mit denen auf gleiche Linie stellen, die ich nur durch das Auge, das ausdrückliche, das offenbare, das objective Lichtorgan habe? Licht ohne Sehthätigkeit oder was eins ist, ohne äusseres Licht ist ein Licht, das nicht leuchtet und erleuchtet, das nur ich, aber kein Anderer wahrnimmt, mit dem ich selbst nichts sehe und wahrnehme. Also ist dieses subjective, dieses nichtsnutzige, dieses äffische Licht himmelweit verschieden von dem wahren, dem allgemeinen Lichte, worin nicht nur Ich, sondern zugleich auch der Andere sieht, worin ich nicht nur sehe, sondern auch gesehen werde, nicht nur Subject, sondern auch Object des Sehens bin.

Nicht Ich, nein! Ich und Du, Subject und Object, unterschieden und doch unzertrennlich verbunden, ist das wahre Princip des Denkens und Lebens, der Philosophie und Physiologie. Der Unterschied zwischen Ich und Du ist der Unterschied zwischen phantastischem und wirklichem Licht. Nervenlicht ohne Sonnenlicht ist so viel als ein Ich ohne Du, ein Weib ohne Mann oder umgekehrt. Die subjective Lichtempfindung der objectiven gleichsetzen, heisst die Pollution mit der Zeugung indentificiren. Ich empfinde Geschlechtsreize auch ohne das andere Geschlecht auf Einwirkung der verschiedensten Ursachen, aber gleichwohl beziehen doch alle diese Reize auch ohne Anwesenheit und Berührung des anderen Geschlechts sich nur auf dasselbe; so lange wenigstens der Mensch gesund, nicht lasterhaften oder krankhaften Neigungen verfallen ist, wird er jeden Geschlechtsreiz nur unter der Form, unter der Vorstellung des anderen Geschlechts empfinden. Keine Empfindung ist subjectiver, als die geschlechtliche, und doch verkündet keine leb-

hafter und energischer die Nothwendigkeit und das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes, denn jeder einseitige geschlechtliche Reiz ist ja eigentlich nur ein das andere Geschlecht vertretender, nur ein kryptogamischer Reiz. Warum soll es nicht dieselbe oder doch eine ähnliche Bewandtniss mit den einseitigen Lichtempfindungen haben? Wenn der geschlechtlich Erregte auch andere, neutrale, geschlechtslose Reize, selbst einen blossen Händedruck, als Geschlechtsreiz empfindet, warum soll nicht auch der lichtbedürftige, lichtbegierige Sehnerv oder überhaupt Sehsinn einen mechanischen Druck oder sonstigen Eindruck empfinden, d. h. jedem abnormen Eingriff gegenüber seine normale Naturbestimmung, seine Lichtbestimmung, zu augenfälliger Erscheinung bringen? Desperater Durst macht selbst den eigenen Urin zu einem Getränke. Wer sollte aber deswegen dieses selbstfabricirte, von unseren Nieren ausgeschiedene Wasser mit dem Quellwasser der Natur auf gleichen Fuss stellen; schliessen, dass das Wasser nur der gewöhnlichste, nicht der normale, naturgemässe Gegenstand unseres Durstes, d. h. unseres Wasserbedürfnisses ist?

Doch auch zugegeben, dass das Licht nur eine „Energie", ein Product oder Fabricat des Sehsinns sei, so ist doch sogleich die Einschränkung nothwendig, dass dies eben nur von dem Lichte gilt, welches und wie es Gegenstand des Sehsinns für sich allein ist — denn das Licht existirt für uns auch noch auf andere Weise, es ist ausser dem Auge auch Object des Gefühls, (blendendes Licht z. B. schmerzt) auch Object der Empfindung unseres Wohlseins, unseres Gesundheits-, unseres Glückseligkeitstriebes. Nur im Lichte hauchen die Pflanzen unsere Lebensluft, den Sauerstoff aus; Licht beschleunigt den Blutlauf, befördert den Stoffwechsel; Mangel an Licht, „dunkle Wohnungen, machen bleichsüchtig und gedunsen" (Moleschott: Licht und Leben). Ohne Licht kein Leben, kein Sein, geschweige gesundes und glückliches Sein, wenigstens für uns. Darum steht auch das Sehorgan selbst in Verbindung mit Gefühlsnerven und Bewegungsorganen, womit wir nach Bedarf und Befund unseres Willens, d. h. unseres Glückseligkeitstriebes, das Auge öffnen und schliessen können, um in ersterem Falle das Licht in unsere

Haut hinein, im anderen Falle aber ausser unsere Haut, wenigstens unsere Netzhaut, hinaus zu setzen und so zu beweisen, dass das Licht, wenn es auch für den Sehsinn nur in ihm selbst existirt, so dass er als Richter in eigener Sache dreist behaupten kann: *la lumière c'est moi*, doch für andere unparteiische Organe und Sinne auch eine Existenz ausser dem Sehsinne hat. Hat man doch selbst aus chemischen Wirkungen erschlossen, dass es unsichtbare Lichtstrahlen giebt, Lichtstrahlen, die nicht mehr als solche empfunden werden, weil sie jenseits der Grenzen der rothen und violetten liegen.[9]

Anmerkungen und Belegstellen.

1. Gewisse Indianer essen die Läuse. Auf die Frage, warum er sie ässe, antwortete ein Indianer: „weil sie ihn bissen und es seinem Rachegefühl wohlthäte, sie wieder zu beissen". P. Kane, Wanderungen unter den Indianern Nordamerikas. 1862. S. 86.

2. „Durch ihren eigenen Muthwillen", heisst es ausdrücklich in dem bekannten *Theatrum Diabolorum* von 1569, „haben sich die Teufel" — die Urheber vom Sündenfall des Menschen — „von dem höchsten und einzigen Gut abgewandt" u. s. w. Und dieser teuflische Muthwille ist die Grundlage der rechtgläubigen Theologie.

3. Die moralische Heilkraft des Ortswechsels hat übrigens schon der heilige Isidor, ein spanischer Bischof im siebenten Jahrhundert, erkannt und angepriesen. Er sagt in seinen Gedanken vom höchsten Gute (l. 2. c. 10. § 7): „Der Ortswechsel hat für die Bekehrten bisweilen die Wirksamkeit eines Seelenheilmittels, denn insgemein ändert sich mit der Ortsveränderung auch die Stimmung des Geistes" u. s. w.

4. Wie sehr der Spiritualist gerade da die Wahrheit der Sinne bejaht, wo er sie verneint oder zu verneinen glaubt, wie er in die un- und übersinnliche Seele stets den sinnlichen Menschen einschmuggelt, das zeigt sich unter Anderem auch in dem Verhältniss, in welchem er die Seele zum Leibe denkt. Er denkt sich nämlich den Leib als ein Werkzeug, als ein Instrument, die Seele als einen Künstler; er denkt sich also die Seele unter und in demselben Verhältniss zu ihrem Leibe, in welchem der Mensch vermittelst seines Leibes, seiner Sinne und Hände zu den Dingen ausser ihm steht, und findet es daher natürlich ebenso ungereimt, als unbegreiflich, wie man Leib und Seele identificiren könne. „Der Orgelspieler hängt von seinem Instrument ab, er kann nicht darauf spielen, wenn es nicht die gehörige Beschaffenheit hat; soll aber deswegen der Orgelspieler und die Orgel für ein Ding gelten?" ruft triumphirend Antilucretius aus, ohne zu bedenken, dass er mit diesem ungereimten Gleichniss nur beweist, dass der Spiritualismus ein phantastischer und verrückter Materialismus ist.

5. Dasselbe, wahrscheinlich selbst aus Malebranche geschöpft, sagt Fénelon in seinem *Traité de l'existence de Dieu, éd.* M. Danton, Paris 1860, 2. *partie, ch.* 5: Da das unendliche Wesen nicht auf irgend eine Art des Wesens eingeschränkt sein kann, so folgt, dass Gott nicht mehr Geist als Körper, nicht mehr Körper als Geist, dass er eigentlich zu reden weder des Eine noch das Andere

ist". Und vorher: „Er hat das ganze Wesen des Körpers, ohne auf den Körper beschränkt zu sein, das ganze Wesen des Geistes, ohne auf den Geist beschränkt zu sein. Er ist so ganz Wesen, dass er das ganze Wesen jedes seiner Geschöpfe hat, aber mit Weglassung der Grenze, die es einschränkt". — eine Stelle, die in den früheren Ausgaben geschwächt und entstellt wurde, um den frommen Mann nicht in den Verdacht des Pantheismus fallen zu lassen. Aber er corrigirt sich ja selbst gleich darauf, wenn er sagt: „Warum sagt denn die heilige Schrift, dass Gott ein Geist ist? Um den plumpen Menschen begreiflich zu machen, dass Gott unkörperlich und kein durch die materielle Natur beschränktes Wesen, dass er ferner verständig *(intelligent)* ist, wie die Geister, und dass er in sich alles Positive, d. h. alle Vollkommenheit des Gedankens, ohne dessen Schranken hat". Aber alle diese Schranken laufen zuletzt nur auf die Sinnlichkeit oder Materie, nur auf den Körper hinaus: der Mensch ist ein endlicher, d. h. durch den Körper beschränkter Geist, Gott aber der unendliche, d. h. von den Schranken des Körpers befreite Geist. So wird z. B. von Gott die Succession der Gedanken verneint. Warum ist denn aber das menschliche Denken ein successives? Weil es ein materieller Vorgang ist, weil jeder Gedanke nothwendig mit irgend einer Bewegung oder Veränderung der Bestandtheile des Denkorgans, des Hirns verbunden ist, keine Bewegung, keine Veränderung aber ohne Zeit stattfindet. Was man jetzt als die grösste Erniedrigung des menschlichen Geistes mit Schimpfworten bezeichnet — das Bestreben nämlich, das Denken als eine materielle Thätigkeit zu begreifen — das wird man einst, bei grösseren Fortschritten auf diesem dunklen Gebiete, als den höchsten Triumph des menschlichen Geistes feiern, so gewiss feiern, wie man jetzt die ehemals auch „das sittliche und religiöse Gefühl" entrüstende Herabsetzung der Gestirne aus himmlischen, überirdischen Wesen zu erdengleichen Körpern als einen solchen feiert.

6. „Bis in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts widerstand der Aberglaube von der Unverletzlichkeit der Leichen und die Kirche dem Studium der Naturgeschichte des Menschen und des inneren Baues seines Körpers. Umsonst hatte der über die Vorurtheile seiner Zeit erhabene Kaiser Friedrich II. seinen Aerzten zu Neapel und Salerno zu ihrer Bildung häufige Leichenöffnungen empfohlen. Die Kirche widersetzte sich jedem Versuch der Art, und noch Bonifacius VIII. untersagte c. 1300 unter Androhung harter Strafen die Verfertigung der Skelette". Eichhorn, Gesch. der Litteratur, 2. Bd. S. 435. „Vor Vesalius bestand die Anatomie noch so wenig, dass Karl V. (bei dem Vesalius Leibarzt war) den Theologen zu Salamanca die Gewissensfrage vorlegte, ob es nicht auf jeden Fall gottlos sei, einen menschlichen Körper zu zergliedern". (Ebend. 3. B.

1. Abth. S. 897.) Welche Gewissenhaftigkeit und Zärtlichkeit gegen die menschlichen Leichname, während man sich doch kein Gewissen daraus machte, die lebendigen Menschen zu zerstücken und zu verbrennen!

7. Schon Cardanus bemerkt in seiner Schrift *de Subtilitate (lib. 14 de anima et intell.)*: „es ist nothwendig, dass der Körper in Gemüthsbewegungen leidet, weil sie nicht ohne den Körper stattfinden". — Es sei hier auch zugleich bemerkt, dass die angeführten Beispiele von der Macht der Seele über den Leib theils aus der schon erwähnten Schrift Zimmermanns von der Erfahrung in der Arzneikunst, theils aus Moritz's Magazin zur Erfahrungsseelenkunde geschöpft sind.

8. Wenn wirklich Blindgeborene oder in den ersten Tagen ihres Lebens Erblindete, also jenen gleich zu Achtende, angeben, dass sie Traumgestalten sehen, so ist doch gewiss, ehe man daraus auf innerliche phantastische Gesichtserscheinungen der Blinden schliesst, die Frage erlaubt, ob nicht diese Angaben den Suggestivfragen der Sehenden ihre Entstehung verdanken? Weiss der Blindgeborene aus sich selbst, dass er blind, dass er nicht sieht? Weiss man, was sehen heisst, wenn man nicht sehen kann, was Dunkel ist, wenn man nichts vom Lichte weiss? Wenn man also dem Blindgeborenen die Empfindung wenigstens der Dunkelheit des inneren Sehraums zuschreibt, legt man nicht seinen Zustand im Sinne des Sehenden aus?

9. Warum nimmt man denn aber überhaupt bei der Frage von der Realität oder Idealität, der Gegenständlichkeit oder Nichtgegenständlichkeit der Sinne statt des gründlichen Wesen- oder Körpersinns, des Gefühls- oder Tastsinns, nur den oberflächlichen Scheinsinn des Sehorgans zum Ausgangspunkte und selbst zum Muster? Für den einseitigen Gesichtssinn existiren selbst die Geister, die Gespenster, aber nicht für den Tastsinn. Daher sagt selbst in der Bibel der zum Leben wiedererstandene Gottmensch zu seinen Jüngern nicht nur „sehet", sondern auch „fühlet" oder betastet mich, um euch zu überzeugen, dass ich kein Geist bin, „denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein". Ueber phantastische Gesichtserscheinungen kann man daher Bücher schreiben, aber nicht über phantastische Erscheinungen des Gefühls- oder Tastsinns. „Phantastische Gefühlsempfindungen", sagt Joh. Müller in seiner Schrift über die phantastischen Gesichtserscheinungen, „sind im Traume häufig genug, sonst aber selten. Aber von einem hämorrhoidalischen Greise wird erzählt, dass es ihm zuweilen vorkam, als fasste ihn Jemand bei der Schulter u. dgl. Bei Irren sind sie sehr häufig". Aber diese Gefühlsphantasmen des Irren, des Kranken, des Träumenden, kann man doch nicht dem Gefühlssinne selbst zum Vorwurf machen.

Zur Ethik: Der Eudämonismus.

1867—1869.

1. Die Unzertrennlichkeit von Wille und Glückseligkeitstrieb.

Was lebt, liebt, wenn auch nur sich, sein Leben; will leben, weil es lebt, sein, weil es ist; aber, wohlgemerkt! nur wohl, gesund, glücklich sein: denn nur Glückseligsein ist Sein im Sinne eines lebenden, empfindenden, wollenden Wesens, ist gewolltes, geliebtes Sein. Was will, will nur — wenn anders nicht, wie beim Menschen, Wahn, Täuschung, Irrthum, Verkehrtheit sich zwischen dem Willen und dem Gegenstand des Willens einstellt — was ihm nützlich, heilsam, gut ist, was ihm wohl-, nicht übelthut, was sein Leben fördert und erhält, nicht beeinträchtigt und zerstört, seinen Sinnen gemäss, nicht zuwider ist, kurz was es glücklich, nicht unglücklich, nicht elend macht. Ja, Wollen und glücklich machendes Wollen, folglich glücklich sein Wollen ist, wenn man die ursprüngliche und unverfälschte Naturbestimmung und Naturerscheinung des Willens ins Auge fasst, unzertrennlich, ja wesentlich Eins. Wille ist Glückseligkeitswille.

Wenn die Raupe nach langem vergeblichen Suchen und anstrengendem Wandern endlich bei der erwünschten, entsprechenden Pflanze zur Ruhe kommt — was hat sie in Bewegung gesetzt, was sie zu dieser mühseligen Wanderung bewogen, was ihre Muskeln abwechselnd zusammengezogen und ausgestreckt? Nur der Wille, nicht vor Hungersnoth elendiglich zu verkümmern und zu verschmachten, oder, genauer gesprochen, nur die Lebensliebe, der Selbsterhaltungstrieb, der Glückseligkeitstrieb.

Der Glückseligkeitstrieb ist der Ur- und Grundtrieb alles

dessen, was lebt und liebt, was ist und sein will, was athmet und nicht mit „absoluter Indifferenz“ Kohlensäure und Stickstoff statt Sauerstoff, tödtliche Luft statt belebender, in sich aufnimmt.

Glückseligkeit — das Substantivum von glückselig, welches nach Sprachforschern nur ein verstärktes „glücklich“ ist, wie armselig ein verstärktes „arm“ — ist aber nichts anderes als der gesunde, normale Zustand eines Wesens, der Zustand des Wohlbefindens oder Wohlseins, d e r Zustand, wo ein Wesen die zu seinem individuellen, charakteristischen Wesen und Leben gehörigen Bedürfnisse oder Triebe ungehindert befriedigen kann und wirklich befriedigt. Wo ein Wesen einen Trieb, er sei nun welcher er wolle, wenn er nur anders ein sein Wesen individualisirender, auszeichnender ist, nicht befriedigen kann, da ist es unzufrieden, missmuthig, traurig, unglückselig, wie z. B. der Waschbär, wenn er nicht genug Wasser hat, um den ihn auszeichnenden Reinlichkeitstrieb befriedigen zu können, obgleich er sonst an nichts Mangel leidet.

Jeder Trieb ist ein Glückseligkeitstrieb, wie in jedem anderen empfindenden Wesen, so auch im Menschen, und kann daher ihn so einnehmen, dass ihm die Befriedigung desselben für die einzige, die ganze Glückseligkeit gilt; denn jeder Gegenstand, welchen er begehrt, wonach er einen Trieb empfindet, ist, wiefern er diesen Trieb befriedigt, die Begierde nach ihm stillt, ein den Menschen Beglückendes, und wird nur, weil er ein solches ist, begehrt und gewollt. Die allererste Bedingung des W i l l e n s ist daher die E m p f i n d u n g. Wo keine Empfindung, da ist kein Schmerz, kein Leid, kein Unwohlsein, keine Pein und Noth, kein Mangel, kein Bedürfniss, kein Hunger und Durst, kurz kein Unglück, kein Uebel; wo aber kein Uebel, da ist auch kein Widerstreben, kein sich Entgegensetzen, kein Trieb, keine Bemühung und Bestrebung, sich des Uebels zu erwehren, kein Wille. W i d e r w i l l e — Widerwille gegen Noth und Pein — Abscheu ist der e r s t e Wille, d e r Wille, womit ein empfindendes Wesen sein Dasein beginnt und erhält.

Der Wille i s t nicht frei, aber er w i l l frei sein. Frei jedoch nicht im Sinne unbestimmter „Unendlichkeit“ und Schranken-

losigkeit, wie sie unsere supranaturalistischen, speculativen Philosophen dem Willen andichten, im Sinne namenloser und sinnloser Freiheit, sondern frei nur im Sinne und Namen des Glückseligkeitstriebes, frei vom Uebel, es sei nun welches es wolle. Jedes Uebel, jeder unbefriedigte Trieb, jedes ungestillte Verlangen, jede Unbehaglichkeit, jedes Gefühl eines Mangels, jedes Vermissen, ist eine aufregende und aufreizende Verletzung oder Verneinung des jedem lebendigen und empfindenden Wesen eingeborenen Glückseligkeitstriebes, und die dieser Verneinung sich mit Bewusstsein entgegensetzende, entgegenwirkende Bejahung des Glückseligkeitstriebes ist und heisst Wille. „Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort" sagt Hegel. Aber vor allem ist Freiheit ohne Glückseligkeit, Freiheit, die nicht Freiheit von den, versteht sich, aufhebbaren Uebeln des Lebens ist, vielmehr selbst die schreiendsten Uebelstände unangefochten bestehen lässt, wie die speculative Freiheit der Deutschen, deren Sein gleich Nichtsein, deren Abwesenheit nicht als ein Uebel, deren Dasein nicht als Gut empfunden wird, ein leeres, sinnloses Wort. Wo das Uebel nicht mehr als Uebel, der Druck des Despotismus, er sei nun welcher Art er wolle, nicht mehr als Druck empfunden wird, da wird auch die Freiheit von diesem Uebel, diesem Drucke nicht mehr als Glückseligkeit empfunden und gewollt; wo aber ein Wesen aufhört, Glückseligkeit zu wollen, da hört es auf überhaupt zu wollen, da verfällt es dem Blöd- und Stumpfsinn.

Der Satz: „ich will, heisst, ich will nicht leiden, ich will glücklich sein", in welchem ich die bisher angedeutete Unzertrennlichkeit von Wille und Glückseligkeit in möglichster Kürze und Schärfe ausgesprochen habe, ist übrigens, wenn auch vielleicht seinen Worten, doch nicht seinem Sinne nach etwas Neues. „Das Verlangen nach Vergnügen", sagt z. B. Helvetius in seiner Schrift vom Geiste, „ist das Princip aller unserer Gedanken und Handlungen; alle Menschen streben unaufhörlich nach der Glückseligkeit, sie sei nun wahre oder scheinbare; alle unsere Willensacte sind daher nur die Wirkungen dieser Bestrebung". Dasselbe sagten schon vor ihm, nur nicht so bestimmt und kurz, Locke und Malebranche, der eigentlich, im

Vorbeigehen gesagt, nichts ist als der religiöse oder theologische Helvetius in seinem Hauptwerk *De la recherche de la vérité*. Es sei hier der Kürze wegen nur der Satz von ihm hervorgehoben: „Es steht nicht in der Macht des Willens, nicht zu wünschen glücklich zu sein". Was heisst das anders als: das Verlangen nach Glückseligkeit ist dem Willen nothwendig, liegt im Wesen desselben, lässt sich nicht von ihm hinwegnehmen. Auch die deutschen Popularphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts, so z. B. Feder* in seinen „Untersuchungen über den menschlichen Willen", erkannten und erklärten nach Helvetius und Locke „als einen wesentlichen und allgemeinen Trieb des menschlichen Willens den Trieb zur Glückseligkeit", mit der an sich überflüssigen, doch heute noch nöthigen Bemerkung zur Abwehr grober Missverständnisse: „nicht als ob irgend eine Idee von Glückseligkeit oder auch nur von Vergnügen die ersten Aeusserungen der menschlichen Willenskraft verursache, oder als ob jede nachfolgende Gemüthsbewegung oder wohl gar jede unwillkürliche Kraftäusserung durch diese abgezogene Idee erweckt würde. Sondern nur so viel wird damit behauptet, dass die nächsten Gegenstände des menschlichen Willens solche innere Zustände seien, die einzeln den Namen des Wohlbefindens, bei einer gewissen Menge den Namen der Glückseligkeit erhalten; dass der Wille des Menschen so geartet sei, dass vermöge seiner wesentlichen Richtungen und Bestrebungen Trieb zum Vergnügen, zur Glückseligkeit, Selbstliebe, wenigstens als Hauptanlagen demselben beigelegt werden müssen".

Nur die grossen deutschen speculativen Philosophen haben einen vom Glückseligkeitstrieb unterschiednen, ja unabhängigen, einen abstracten Willen, einen blossen Gedankenwillen erdacht; sie haben zwar in Kant die Theologie, die Metaphysik überhaupt aus der sogenannten theoretischen Vernunft — übrigens auch nur scheinbar — ausgemerzt, aber dafür in den Willen hineinverlegt, den Willen zu einem metaphysischen Wesen oder Vermögen, zu einem Ding an sich, einem Noumenon verflüchtigt; sie haben das Wollen, das Entgegengesetzte des Denkens —

* Professor in Göttingen, ein Gegner Kants.

denn selbst wo der Wille Gedanken verwirklicht, will er eben das Gegentheil des blossen Denkens, das Wirklichsein, das Sinnlichsein, das nicht bloss Gedachtsein derselben —, das Gegentheil des Denkens also, wiederhole ich, mit dem Denken und zwar in Hegel, dem Vollender der speculativen Philosophie, noch dazu mit dem angeblich nichts voraussetzenden, von Allem abstrahirenden, dem „absoluten", d. h. gegenstandlosen Denken, ja dem Absoluten selbst, „der schrankenlosen Unendlichkeit, der absoluten Abstraction oder Allgemeinheit" identificirt. Bei Hegel, der auch das Unverträglichste im Magen seines „concreten Begriffs" verträgt, auch das Unvereinbarste vereinigt, und in dieser Vereinigung des Widersprechendsten das Grundwesentliche, das bleibend und wahrhaft Allgemeine, wie hier die Glückseligkeit als den Gegenstand des Willens, zu einer Stufe oder einem „Moment" macht, ist zwar auch diese „absolute Möglichkeit des Willens, von jeder Bestimmung abstrahiren zu können", nur Eine Seite des Willens. Aber das hat ebensoviel Sinn, als wenn ich sagte: die allen Farbenunterschied auslöschende, alle Sichtbarkeit aufhebende Finsterniss ist nur Eine Seite des Lichtes, oder die Verworrenheit, die Confusion ist nur Eine Seite, nur ein Moment des deutlichen Begriffs.

---

2. Der scheinbare Widerspruch des Selbstmordes mit dem Glückseligkeitstrieb.

Was ist es nun aber, was die Veranlassung und selbst, wenigstens scheinbar, die Berechtigung giebt zur Annahme eines selbständigen, vom Glückseligkeitstriebe unterschiedenen und unabhängigen Willens? Die allerdings unleugbare Erfahrung, dass der Mensch (im Unterschiede vom Thiere, welches, meines Wissens wenigstens, das nicht kann, nicht vermag) auch das Ueble, also das dem Glückseligkeitstrieb Widersprechende wollen kann und oft wirklich will. Allein bei der Auslegung dieser Erfahrung zu Ungunsten des Glückseligkeitstriebes übersieht man, dass derselbe kein einfacher und besonderer Trieb, dass vielmehr,

wie bereits gesagt, jeder Trieb ein Glückseligkeitstrieb ist; dass daher der Mensch nur aus Glückseligkeitstrieb im Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb handelt; dass eine solche widerspruchsvolle Handlung darum nur da möglich ist, wo das eine Uebel, das Uebel, wozu er sich entschliesst, im Vergleich zu dem anderen Uebel, welches er dadurch vermeiden oder beseitigen will, als ein Gut erscheint, als ein Gut vorgestellt und empfunden wird.

Der auffallendste und zugleich radicalste, stärkste Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb ist der S e l b s t m o r d — wie sich von selbst versteht: d e r Selbstmord, der ins Kapitel von der Zurechnungsfähigkeit, der Willensfreiheit gehört oder gerechnet wird, — denn was ist inniger eins mit dem Glückseligkeitstrieb, was weniger von ihm unterscheidbar, als der Lebenstrieb oder die Liebe zum Leben? Welche Willensstärke gehört dazu, die Bande, welche sonst selbst auch in den grössten Leiden und Uebeln noch immer den Menschen an das Leben fesseln, gewaltsam zu zerreissen! Welche schreckliche Gemüthsbewegungen und Kämpfe mögen in dem Selbstmörder vorgehen, ehe es zu dem verhängnissvollen Entscheid kommt! Und doch ist dieser Kampf zwischen Tod und Leben nur ein Kampf des Glückseligkeitstriebes m i t s i c h s e l b s t — des den Tod als den ärgsten Menschenfeind verabscheuenden Glückseligkeitstriebes mit dem gleichwohl den Tod als den letzten Freund umarmenden Glückseligkeitstriebe. Ja, auch der letzte Wille des Menschen, womit er freiwillig vom Leben Abschied nimmt, womit er Alles aufgiebt, ist nur die letzte Aeusserung des Glückseligkeitstriebes; denn der Selbstmörder will nicht den Tod, weil er ein Uebel, sondern weil er das Ende seines Uebels und Unglücks ist; er will und wählt den Tod, das dem Glückseligkeitstrieb Widersprechende, nur weil es das einzige, wenn auch nur vielleicht in seiner Vorstellung einzige, Heilmittel ist wider bereits bestehende oder auch nur befürchtete unausstehliche, unerträgliche Widersprüche mit seinem Glückseligkeitstriebe.

Heroische Handlungen, Handlungen, welche dem Glückseligkeitstriebe widersprechen, geschehen überhaupt nicht, ohne dass irgend ein tragischer Grund zu ihnen vorhanden ist, ge-

schehen nur, was man aber auch gewöhnlich übersieht oder doch nicht gehörig beachtet, in Zuständen, Lagen, Momenten, die selbst dem Glückseligkeitstriebe widersprechen, wo diese Handlungen nicht unterlassen werden können, wo Alles verloren ist, wenn nicht Alles gewagt wird. Allmächtig ist der Glückseligkeitstrieb, aber diese seine Allmacht beweist er nicht im Glück, sondern im Unglück. Die gemeinsten Lebenserfahrungen beweisen, dass der Unglückliche begreift und vermag, was dem Glücklichen unbegreiflich und unmöglich ist. Wie kann der gern Lebende, der in seiner Vorstellung oder Einbildung selbst ewig leben Wollende, sich auch nur denken, dass man sich selbst ums Leben bringen wolle und könne? Höchstens als Dichter kann er es, weil dieser eine solche Phantasie besitzt, dass er auch das nicht thatsächlich Empfundene, nicht Erlebte, so vorstellen, empfinden und darstellen kann, als hätte er es wirklich erlebt.

Es ist daher nichts einseitiger, ja geradezu verkehrter, als wenn man beim Glückseligkeitstrieb nur an den befriedigten Glückseligkeitstrieb denkt, und diesen nun gar als einen dem tugendhaften Arbeiter entgegengesetzten Müssiggänger, (als wenn nicht auch Arbeit zur Glückseligkeit des Menschen gehörte), als einen Bonvivant, einen Gourmand, sich vorstellt. Allerdings gehört auch Essen und Trinken, und zwar sich satt und gut Essen, wesentlich zu den Gegenständen des Glückseligkeitstriebes, wesentlich zur, wenn auch natürlich nicht himmlischen und engelhaften, doch irdischen, menschlichen Glückseligkeit und Gesundheit. „Essen und Trinken ist", wie der ehrliche Luther sagt, „das allerleichteste Werk, da die Menschen nichts lieber thun; ja das allerfröhlichste Werk in der ganzen Welt ist Essen und Trinken, wie man zu sagen pflegt: Vor Essen wird kein Tanz. Auf einem vollen Bauch steht ein fröhlich Haupt". Aber wenn Essen und Trinken das allerfröhlichste und allerleichteste Werk, so ist dagegen Hungern und Dursten das allertraurigste und allerschwerste Werk oder Ding von der Welt, Freiheit vom Hunger daher die allerniedrigste, aber auch allererste und allernöthigste Freiheit, das erste Grundrecht des Volkes, des Menschen. Wie einseitig, wie unzulänglich wäre es nun aber, wenn ich, um zu erkennen, was der Hunger, respective der Magen ist und vermag, nur seine

Capacität, seine Leistungen, seine Kraftäusserungen bei vollbesetzten Tafeln reicher Schwelger zum Muster nähme! Wie vornehm, aber eben deswegen wie falsch, über den wohlklingenden Toasten, den lustigen Vivats beim allerfröhlichsten Werke die schrecklichen Flüche und Pereats des Hungerfreiheitstriebes zu überhören! Welche Karikatur zeichne ich mir und Anderen hin, wenn ich nur von dem fröhlichen Haupt, das auf einem vollen Bauche steht, nicht zugleich von dem traurigen, Grausen erregenden Haupt, das auf einem leeren Magen steht, das Bild des Glückseligkeitstriebes abzeichne! Ein solches Bild reicht freilich nicht hin zur Erklärung der Erscheinungen des menschlichen Lebens und Wesens; es bedarf zu seiner Ergänzung erdichteter Wesen, erdachter Kräfte, „übersinnlicher Vermögen". Aber was Dir ein undurchdringliches Geheimniss bei vollem Magen bleibt, das wird so durchsichtig wie reines Wasser bei leerem. Gross ist allerdings die Leistungsfähigkeit der Grossen bei ihren Mahlen — man denke nur z. B. an die gastronomischen Heldenthaten der römischen Vornehmen — viel vermag ihr Magen, selbst Un- und Uebernatürliches, wie nach Belieben zu brechen, um wieder zu essen, und zu essen, um zu brechen, — aber doch unendlich mehr erklärt und vermag die Macht der Hungersnoth. Allerdings ist auch die blosse Genusssucht selbst erfinderisch; aber wie verschwindend gering an Zahl und Bedeutung sind ihre Erfindungen, wenn sie anders diesen Namen verdienen, gegen die unendlich vielen und grossen Erfindungen und Entdeckungen der Noth,* die doch selbst wieder nur eine, wenn auch nicht Erfindung, doch Empfindung des verdammten Glückseligkeitstriebes ist; denn Noth hat, Noth empfindet nur, was keine Noth leiden will. Ja! Noth, Elend, Uebel, Unglück, existiren nur, weil es einen Glückseligkeitstrieb giebt. O, dass doch der liebe Gott den Menschen ohne Glückseligkeitstrieb erschaffen

* „Wir verdanken wahrscheinlich unsere Kenntniss von der Wirkung fast aller Pflanzen jenen Menschen, welche ursprünglich in einem barbarischen Zustande existirten und welche oft durch harten Mangel dazu getrieben wurden, fast alles, was sie kauen und verschlingen konnten, als Nahrungsmittel zu versuchen". S. Darwin, das Variiren der Thiere und Pflanzen, I. Bd., S. 384.

hätte! Dann gäbe es zwar kein Glück, aber dafür auch kein Unglück, kein Uebel; kein Leben, aber dafür reine, von allem Eudämonismus gesäuberte Moral. Wie verkehrt daher, in dem Glückseligkeitstrieb nur den Autor des Lustspiels, nicht auch des Trauerspiels zu erkennen, bei traurigen, überhaupt dem Glückseligkeitstrieb widersprechenden Erscheinungen sogleich zu einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, zum Uebergang zu einer wesentlich verschiedenen Ursache, seine Zuflucht zu nehmen, weil der wesentliche Unterschied zwischen glücklichem, befriedigtem oder gar luxuriösem, übersättigtem, blasirtem Glückseligkeitstrieb und unglücklichem, unbefriedigtem, verneintem, beleidigtem, verletztem Glückseligkeitstrieb unverzeihlicher Weise übersehen wird.

Es ist freilich etwas ganz Anderes, ob ich etwas aus Zuneigung oder Abneigung, aus Liebe oder Hass thue, ob ich vom Baume des Lebens eine Frucht pflücke und mit Verlangen zu mir nehme, oder mit Abscheu von mir werfe; aber wenn ich die Frucht zu mir nehme, weil sie frisch, gesund, wohlschmeckend ist, und dagegen mit Verachtung von mir werfe, weil sie faul, schädlich, abscheulich ist, so geschehen doch diese verschiedenen, ja entgegengesetzten Handlungen aus einem und demselben Grunde, einem und demselben Triebe, aus dem verächtlichen Glückseligkeitstriebe. Was widerspricht sich mehr als Selbsterhaltung und Selbstvernichtung? Aber wenn man nicht blindlings übersieht, dass ich das Leben nur erhalte, wenn und weil es ein Gut für mich, dagegen vernichte, wenn und weil es für mich nur noch ein Uebel, so löst sich dieser Widerspruch in die schönste Einheit auf, in die mit dem alten logischen Identitätsgesetz des gesunden Menschenverstandes übereinstimmende Einheit, nicht in die mystische, confuse Einheit der Gegensätze der modernen Absolutisten. Wenn aber selbst der Selbstmord, der stärkste, augenfälligste Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb, wohlverstanden dem glücklichen, sich aus dem Glückseligkeitstrieb, aber selbstverständlich dem unglücklichen, ableitet und erklärt, wie sollen andere subtilere und untergeordnete Widersprüche, auf welche gleichwohl die moralischen Hypokriten und Pedanten, die theologischen und philosophischen Supra-

naturalisten das grösste Gewicht legen, sich nicht mit dem Glückseligkeitstrieb in Uebereinstimmung finden lassen?

---

3. Der Unterschied zwischen Kopf und Kopflosigkeit.

Was gehört zur Glückseligkeit? Alles was zum Leben gehört; denn Leben (versteht sich, mangelloses, gesundes, normales Leben) und Glückseligkeit ist an sich und ursprünglich eins. Alle, wenigstens gesunden, Triebe sind, wie gesagt, Glückseligkeitstriebe; alle, wenigstens nothwendigen, nicht überflüssigen oder nutzlosen Glieder und Organe des Lebens oder Leibes Glückseligkeitsorgane; aber sie sind nicht alle von gleicher Wichtigkeit, von gleichem Werthe. Zur vollkommenen, vollständigen Glückseligkeit gehört allerdings auch ein vollkommener und vollständiger Leib; aber deswegen ist doch auch die verstümmelte, verkrüppelte Glückseligkeit noch immer Glückseligkeit. Mag auch ein lebendiges Wesen noch so elend und unglückselig sein, so lange es noch lebt und leben will, so lange ist es noch nicht vollends, nicht radical elend, so lange gilt ihm noch das blosse Sein als angenehm, wenn auch unendlich viel diesem Sein fehlt, was sonst nicht fehlen dürfte, um sich wohl zu fühlen; so lange glimmt noch ein Funke von Glückseligkeitstrieb. Ja auch der Krüppel selbst rechnet sich noch, und zwar mit vollem Rechte, zu den Glücklichen, weil er trotz dem erlittenen Verluste sich noch des Lebens erfreut. „Es ist dir besser, dass eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle (das Grab, den Tod) geworfen werde“. So denkt und spricht der Glückseligkeitstrieb. Es steht geschrieben in seinem Gesetzbuch: „Ärgert dich deine rechte Hand, so haue sie ab, und ärgert dich dein rechtes Auge, so reiss es aus“; es steht aber, wenigstens meines Wissens, nirgends geschrieben: reisse dir das Herz aus, oder haue dir den Kopf ab. Und nur, wo der Mensch seinen Kopf verliert, verliert er auch alle und jede Glückseligkeit, die Glückseligkeit überhaupt. Nur was und nur wo die Grenze

des Lebens, nur das und nur dort ist auch die Grenze des Glückseligkeitstriebes. Nur was schlechterdings sich nicht mit dem Leben verträgt, schlechterdings mit ihm im Widerspruch steht, steht auch mit dem Glückseligkeitstrieb in solchem Widerspruch. Was ich aber vertragen und verdauen kann, was nicht auf mich als tödtliches Gift wirkt, das steht nur in einem untergeordneten Widerspruch mit ihm, das lässt sich allerdings nicht mit dem rechten Arm, der abgehauen, und dem rechten Auge, das ausgerissen wird, aber recht wohl mit dem Haupte des Glückseligkeitstriebes, welches unangefochten auf dem Rumpfe stehen bleibt, zusammenreimen. Im Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb handeln, die Glückseligkeit aufopfern, heisst daher — wenn anders diese Selbstaufopferung nicht bis zum Selbstmorde sich versteigt — nichts anderes, als die Nebensachen der Hauptsache, die Arten der Gattung, die niederen Güter höheren, Entbehrliches, wenn auch noch so Liebes und Gutes, noch so schmerzlich Entbehrtes, dem Unentbehrlichen, dem Nothwendigen aufopfern. Aber, wie gesagt, wo die Nothwendigkeit anfängt, da hört noch nicht die Glückseligkeit auf. Wasser ist nicht Wein, Wasser ist nur die trinkbare Flüssigkeit schlechtweg, unter den Getränken der Repräsentant der nackten, kalten, farb-, geruch- und geschmacklosen Nothwendigkeit; aber die Nothwendigkeit, die in der Regel der Mensch nur in der Noth kennen lernt, ist eben die einzige wirkliche Wunderkraft; sie verwandelt Wasser in Wein, schwarzes Brot in feinstes Mundmehl, Strohsäcke in Eiderdunenbetten; sie kehrt das Unterste zu oberst und, wie oft auch! das Oberste zu unterst; sie macht das Gemeinste, das Niedrigste zum Höchsten, das Wertloseste zum kostbaren Schatze, den sonst mit Füssen getretenen Staub der vaterländischen Erde dem armen Verbannten zum Gegenstand verehrungsvoller Küsse.

Der Werth der Lebensgüter ist ja kein fixer, sondern, wie das Barometer, bald im Steigen, bald im Fallen begriffen. Es ist eine triviale Wahrheit, dass wir nicht als Glück empfinden, nicht als solches schätzen, was wir immer, ohne Unterbrechung geniessen; dass wir es erst verlieren müssen, um es als ein Gut zu erkennen; dass wir also im Besitze desselben wirklich glücklich gewesen sind, ohne es zu wissen und zu merken. Ein solches

Gut ist vor Allem die Gesundheit; auch sie ist für den Gesunden etwas Triviales, etwas sich von selbst Verstehendes, etwas Unbeachtetes und Werthloses; auch ist sie in der That nur die Voraussetzung für andere Güter, ohne Vermögen, es bestehe nun in der eigenen Arbeitskraft oder in Kapital, der aufgehäuften Arbeitskraft Anderer, nur das traurige Vermögen gesunden Hungers. Aber wenn der arme Teufel, der nichts weiter als seinen Arm oder Kopf sein nennt, krank oder auch nur unpässlich wird, o wie steigt da sogleich die so gering geachtete Gesundheit in der Rangordnung der menschlichen Lebensgüter empor zum Gut über allen anderen Gütern, zum höchsten Gute. Nie will ich mehr, ruft er jetzt über sich selbst entrüstet aus, mich beschweren über meine Armuth, über die vielen Entbehrungen, die sie mir aufbürdet. Habe ich nur dich, Gesundheit! und mit dir meine Arbeitskraft wieder, so habe ich ja Alles, was ich brauche, um glücklich zu sein.

Ein solches Gut ist auch das Leben selbst. „Was ist das Leben, wo kein Wein ist?" sagt der heilige Geist in der heiligen Schrift, und mit ihm der Weinländer und Weintrinker. Aber im Nothfall, wenn es nun einmal so sein muss, wenn es heisst: den Wein oder das Leben! so ist doch auch das Leben ohne Wein, dieses verächtliche, erbärmliche, beim Weingenuss dem Tode gleichgesetzte Leben noch immer Leben, und als solches ein köstliches Gut.

---

4. Die Uebereinstimmung des Buddhismus mit dem Glückseligkeitstrieb.

Aber ist denn wirklich das Leben ein Gut und gar ein köstliches Gut? Wer spricht dieses aus? Nur der Epikuräer, der gemeine Materialist und Sensualist. Der wahre Weise sagt im Gegentheil: das Leben ist ein Uebel oder vielmehr das Uebel schlechtweg, das eigentliche, das radicale Uebel; glückseliges Leben ist so viel als ein hölzernes Eisen; denn lebendig sein und elendig sein ist eins. Wenn wir dabei stehen bleiben, dass das Leben ein Gut, so steht freilich alles, was nicht mit dem Leben

im Widerspruch steht, nicht dem Leben den Garaus macht, auch nicht mit dem Glückseligkeitstrieb im Widerspruch. Wird dagegen das Leben, folglich auch der Wille zu leben, vollends der thörichte Wille, glücklich zu leben, als das Radicalübel und Radicalböse — denn vom Uebeln zum Bösen ist nur ein Schritt — als das zu Verneinende erkannt, so ist damit auch der Stab über die gemeine Glückseligkeitslehre gebrochen; bewiesen, dass es einen nicht wegzuleugnenden, nicht wegzuerklärenden Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb im Menschen giebt, dass dieser Trieb nicht ein unendlicher, unübersteiglicher, nicht das Erste und Letzte in der menschlichen Natur ist, dass es noch etwas über der Glückseligkeit giebt, über dem Wollen, über dem Leben, über dem Sein überhaupt, dass also Nichtsein das Höchste und Beste ist, was man nur sich denken und wünschen kann. Ein solcher eclatanter, nicht im Dunkel der Biologie oder Psychologie verborgener, sondern auf der Bühne der Geschichte ins Auge leuchtender Widerspruch ist, um andere ähnliche, aber nicht so bedeutende Erscheinungen mit Stillschweigen zu übergehen — der Buddhismus, dessen höchster Gedanke und Wunsch, wenigstens in seiner ursprünglichen, echten Form, bekanntlich nicht Glückseligkeit oder Seligkeit, sondern geradezu Nichts oder Nichtsein, Nirvâna ist.

Aber auch dieser bei oberflächlicher Ansicht aus dem Eudämonismus oder dem Glückseligkeitstrieb unerklärliche Widerspruch erweist sich bei näherer Einsicht im besten Einklang mit demselben. Der Eudämonismus ist so eingeboren dem Menschen, dass wir gar nicht denken und sprechen können, ohne ihn auch ohne Wissen und Willen geltend zu machen. Sage ich: das Nichts oder Nichtsein ist das Höchste, was ich mir denken kann, so muss ich auch hinzusetzen: das Höchste was ich mir wünschen, also das Beste was ich mir denken kann, wenn anders dieses Höchste nicht im höchsten Grade, sinnlos und abgeschmackt sein soll. Denken ohne Wünschen Denken, und sei es selbst das Nüchternste, Strengste, sei es selbst Mathematisches, ohne Vergnügen, ohne Glückseligkeit in diesem Denken zu empfinden, ist leeres, unfruchtbares, todtes Denken. Wer nicht, wenn auch nur momentan, Essen und Trinken über

der Mathematik vergisst, wer als Franzose keine *Recréations mathématiques*, als Deutscher keine „mathematischen Erquickungsstunden, *Deliciae mathematicae*" kennt und empfindet, der bringt es auch zu nichts in der Mathematik; denn nur was beglückt, macht geschickt. Wenn also auch das Nirvâna an sich und ursprünglich nur „Verlöschen, Auswehen" ist, nichts weiter als die reine Vernichtung bedeutet, so ist doch für mich, so lange ich noch nicht im Nirvâna bin, so lange ich noch lebe, also leide, die Vorstellung meiner Vernichtung als der Vernichtung meiner Leiden, Schmerzen und Uebel, Seligkeit, ersehnte Wunscherfüllung.*

Der Buddhismus ist freilich nicht Eudämonismus im Sinn des Aristoteles oder des Epikur oder des Helvetius, oder irgend eines obscuren deutschen Philosophen, denn die Deutschen haben die Ehre, keinen berühmten, keinen grossen Philosophen zu den Eudämonisten rechnen zu können.

Wie das Land, das Volk, der Mensch, so seine Glückseligkeit. Was Du, Europäer! bist, bin nicht ich Asiate, namentlich ich Inder — und Inder ist ja der ursprüngliche Buddhist —, und was folglich Deine Glückseligkeit, ist nicht die meinige, was Dich entsetzt, entzückt mich, was für Dich eine Medusa, ist für mich eine Madonna. Die Qualen des Daseins, zu denen ausser den Qualen der Natur die Qualen der Politik und die Schrecknisse der Religion gehören, sind bei mir so tief ins Fleisch eingedrungen, haben mir so alle Lebenslust und Lebenskraft ausgesogen, dass ich nur Ein Sein kenne — das Sein der Qual, und nur Ein Nichtsein — das Nichtsein der Qual.

Der Buddhismus ist eine Offenbarung nicht des gesunden, naturkräftigen, geraden, verständigen, sondern des krankhaften, überspannten, phantastischen, über dem Ueblen das Gute übersehenden, von den Uebeln, die mit jedem Gute verbunden sind, namentlich von dem Uebel der Vergänglichkeit, dem Wechsel von Tod und Wiedergeburt des Lebensgenusses, beleidigten und verletzten Glückseligkeitstriebes. „Wenn es das Loos aller Crea-

* S. hierüber C. F. Köppen: „Die Religion des Buddha und ihre Entstehung", Berlin 1857, besonders S. 304—309.

turen ist, zu altern, was helfen mir", ruft Buddha aus, „Lust und Freude, wenn auch ich dem Gesetze des Alterns unterworfen bin? Wehe der Jugend, die durch das Alter, wehe der Gesundheit, die durch alle Arten von Krankheit zerstört wird! Wenn doch Alter, Krankheit und Tod für immer gebunden wären!" Aber auch wehe der Engherzigkeit und Kurzsichtigkeit, die nur in dem plumpen deutschen Hopsasa oder Juchhe, oder gar in dem brutalen Hurrahgeschrei, nicht auch in dem Mahnruf und Klageton indischer Wehmuth und Schwermuth die Stimme des Glückseligkeitstriebes vernimmt! Auch der asketische Buddhist hat ebensogut, wie unser eins, kein Gefallen an Kranksein. Nein! so eifrig wie wir sucht er nach einer Panacée, nach einer Arznei, die ihn von allen seinen schmerzlichst empfundenen Krankheiten und Uebeln heile; aber weil er mit seinem überreizten Nervensysteme das Leben selbst als eine Krankheit empfindet und ansieht, so findet er begreiflicher Weise diese Arznei nur im Tode. Nirvâna heisst daher unter Anderm ausdrücklich „die Arznei, die alle Leiden hebt und alle Krankheiten heilt". Nirvâna ist keine positive Glückseligkeit, die Arznei kein Genuss; wohl dem, der keiner bedarf! aber doch gehört auch die Arznei unter die schon erwähnten Erfindungen des Glückseligkeitstriebes. Kräuterkunde und Scheidekunst, die jetzt eine so grosse Rolle in der Welt spielen, verdanken, wie die Geschichte beweist, ihren Ursprung nur dem selbstsüchtigen Verlangen des Menschen, nicht zu erkranken, und wenn er das Unglück hat zu erkranken, wieder zu genesen.

Nicht der Buddhismus also, nein! nur der Katholicismus, insbesondere Jesuitismus, der aber jetzt ja für identisch mit dem wahren Katholicismus gilt, hat Erscheinungen, hat Handlungen hervorgebracht, die schlechterdings mit der menschlichen Natur, dem menschlichen Verstand, dem menschlichen Glückseligkeitstrieb im Widerspruch stehen, Handlungen, die eben im höchsten Grade widerwärtig, ja scheusslich, ekelhaft und zugleich abgeschmackt und albern sind.

Zum Belege nur einige Beispiele und wie sie mir eben zufällig zur Hand sind: „Der heilige Aloysius Gonzaga z. B. mied, um seine Keuschheit keiner Gefahr auszusetzen, so sorgfältig

den Anblick und Umgang der Weiber, dass er selbst nicht das Gesicht seiner Mutter sich getraute anzusehen".* Selbst nicht das Gesicht seiner Mutter! Hat je ein Buddhist trotz seiner Keuschheitspflege sich auch nur einfallen lassen, dass der Anblick seiner ehrwürdigen Mutter ihm unkeusche Gedanken und Begierden erwecken könne?

„Die heilige Adelgund" — allerdings keine Geburt des Jesuitismus, aber eine von den Jesuiten als Muster aufgestellte Heilige —„bat Gott, er solle ihr den fressenden Krebs in ihre jungfräuliche Brust schicken, und ihr Gebet ist alsobald erhöret worden. Was dergleichen habt ihr einmal von Gott begehret? . . . Es war aber diese heilige Jungfrau nicht vergnügt (zufrieden), dass sie alle Wollust des Hoflebens ausgeschlagen, auch nicht, dass sie an dero statt mit so empfindlichen Schmerzen gequält wurde; sie verlangte noch über dies alles, Gott wolle ihr allen Geschmack, den sie in nothwendigem Essen und Trinken empfand, entziehen, und nachdem sie, um also zu reden, Brosämlein von dem Himmelsbrot, so ihr der heilige Petrus beigebracht, gekostet, ist ihr die Annehmlichkeit aller Speisen in lautere bittere Galle verändert worden".**

Bei aller seiner übermässigen Mässigkeit und Enthaltsamkeit, hat es je ein Buddhist zu solcher Verkehrtheit und Abgeschmacktheit gebracht?

Der heilige Xaver hatte es in der Liebe zu den Armen und Kranken, in der Selbstüberwindung, in der Abtödtung seiner Sinne so weit gebracht, dass er selbst das Wasser, womit er scheussliche und unheilbare Geschwüre gewaschen, trank, ja sogar den Eiter aus den venerischen Geschwüren aussog.*** Allerdings treibt auch der buddhistische Schwärmer und Märtyrer seine aufopfernde Menschenliebe, von der wir übrigens hier unserem

---

* Card. Bol. Bellarmini sermo de S. Aloysio p. 20. S. Aloysii Opera omnia, Col. Bon. et Brux. 1850.

** Heiliges Tag-Buch etc. von P. Joh. St. Grosez S. I., deutsch von P. B. Vogl, Augsburg und Dillingen, 1755, I. Th., S. 85.

*** Allgemeine Geschichte der Jesuiten von Prof. Wolf, 1803, I. Bd., S. 29.

Gedankengang zufolge abstrahiren, bis auf den höchsten, fast übermenschlichen Grad, „er giebt z. B. sein Fleisch und Blut hin, um Verschmachtende zu retten"; aber er ist doch unendlich entfernt davon, die Menschenliebe, die Liebe zu den Armen und Kranken, bis zur Liebkosung ihrer scheusslichen Geschwüre und Beulen zu treiben. So was vermag nur der heilige Katholicismus. O heiliger Xaverius! ich bin widerlegt, besiegt, verloren, wenn mir nicht der Himmel beisteht, mich nicht mit seinem allmächtigen Arm über diesen Abgrund übermenschlicher und übernatürlicher Schweinereien hinüberhebt. Aber, heiliger Xaverius, und Du, heiliger Aloysius, und ihr Heiligen der katholischen Kirche sammt und sonders, ihr bringt mich doch nicht aus dem Koncept, oder gar um meinen Verstand, um mein Glückseligkeitsprincip. Auch Du, heiliger Xaver, den ich abermals als Muster vor allen anderen nenne, hast mit Wollust selbst den Eiter aus venerischen Geschwüren ausgesogen, denn Du hast in diesem Eiter nur das Manna himmlischer Süssigkeit und Seligkeit vorgekostet. „O selige Ewigkeit, welche ich erwarte, wie stark verdienest Du, dass ich Dir zu Liebe . . . etwas Beschwerliches geduldigst ertrage!" . . . . „Ich werde ewig glückselig sein. Ihr Wollust und Hoheit dieser Welt, wie schlecht und verächtlich scheinet ihr, wenn ich des Himmels eingedenk bin".*

Lass mich auf Erden selbst dumm wie ein Esel werden und mich im Kothe wie ein Schwein wälzen, wenn ich nur im Himmel der alleinseligmachenden Kirche zum Engel werde! „Halb Thier, halb Engel", d. h. jetzt Bestie, einst Engel, aber nur um Alles nicht Mensch! Es gilt dein ewiges Seelenheil und selbst dein Glück in unseren weltlichen Kirchenstaaten. Aber vor dem Menschen, vor der irdischen Glückseligkeit, verschwindet die himmlische Seligkeit, verschwindet die Kirche mit ihren Bischöfen von Gottes Gnaden, und verschwindet ebenso der Staat mit seinen Königen und Fürsten von Gottes Gnaden. Wo es keine Heiligen im Himmel, giebt es bald auch keine Heiligen mehr auf Erden, keine Heiligkeit, wenigstens keine ausschliessliche, nur auf Einen beschränkte, im Staatsrecht. Darum wird

* Heiliges Tag-Buch, I. Thl., S. 1539—40.

die Zeit noch kommen, wenn wir sie auch nicht mehr erleben, dass der oder ein neuer deutscher „Richelieu“ und der heilige Xaverius nicht privatim und im Geheimen, wie vielleicht jetzt schon, sondern öffentlich und feierlich mit einander Brüderschaft machen werden. Was haben wir nicht schon alles erlebt! Welche sonst mit einander unverträgliche Gegensätze haben wir nicht schon in lautere Harmonie verschwinden sehen! Was wird aber erst die Zukunft entschleiern? Welche Masken werden da fallen! Und wie viele! denn was alles ist bei uns nicht blosse Maske? Besteht doch die Politik des Staates und besonders der Kirche einzig darin, ihre grenzenlose Leerheit, ihre bodenlose Gehaltlosigkeit, ihre empörenden Widersprüche mit dem Wohl und Wesen des Menschen zu verdecken, zu maskiren!

---

5. Die gemeinen Widersprüche mit dem Glückseligkeitstrieb.

Was kümmert Dich der heilige Xaverius, was der Katholicismus überhaupt, was gar der Buddhismus? Das ist ja nur Wasser auf Deine Mühle; das sind alles nur Ausgeburten des religiösen Wahnsinns, von denen Du mir mit leichter Mühe nachweisen kannst, dass sie nur verkehrte, verrückte Aeusserungen des Glückseligkeitstriebes sind. Bleibe bei den gemeinen, den alltäglichen und allgegenwärtigen Erscheinungen der menschlichen Natur stehen und bringe mir ihre himmelschreienden Widersprüche mit diesem Triebe in Einklang mit demselben! Sind diese nicht d e r Art, dass wir eher berechtigt sind, einen Unglückseligkeitstrieb, als einen Glückseligkeitstrieb anzunehmen?

„Warum plagen wir einer den andern? Das Leben verrinnet,
Und es versammelt uns nur einmal wie heute die Zeit“.

Nur einmal und auf so kurze Zeit! und doch plagen wir uns oft nur aus purer Langeweile. Aber plagen wir uns nur einander? plagen wir nicht uns selbst? Ist nicht fast Jeder mehr oder weniger ein *Heautontimorumenos*, ein Selbstquäler oder Selbstpeiniger? Ist aber der Heautontimorumenos, den der römische

Lustspieldichter auf's Theater gebracht, nicht eine höchst beschränkte, armselige, kläglich komische Figur gegen den Selbstpeiniger, der im wirklichen Leben eine nichts weniger als nur komische, sondern tragische Rolle spielt? Was sind die Mückenstiche des Terenzischen Selbstpeinigers gegen die giftigen Schlangenbisse der alltäglichsten und gemeinsten Leidenschaften, wie Ehrsucht, Eifersucht, Neid, Hass, Rachsucht? Wir sind Anderen böse, wir thun mit Freuden sogar ihnen wehe, aber thun wir uns damit nicht selbst wehe? Sind diese Leidenschaften und selbst vorübergehende Affecte, wie Zorn, Aerger, Verdruss, mit dem Gefühle des Wohlseins verbunden? Wenn wir schäumen vor Erbitterung, aus Zorn, aus Bosheit über Andere, sind wir da nicht zugleich Furien gegen uns selbst? Vergiften wir uns nicht selbst mit dem Gifte des Hasses, den wir gegen unsere Feinde im Herzen tragen? Ist es nicht selbst physiologisch erwiesen, dass heftige Leidenschaften und Affecte wie eigentliche Gifte wirken? Süss ist allerdings die befriedigte Rachesucht, aber welche Höllenpein die unbefriedigte! Ist es nicht eine schon von den Alten, die nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben selbst ihre Weisheit schöpften, wie z. B. in dem Spruche: *Gravior inimicus, qui latet sub pectore*, ausgesprochene Wahrheit, dass Jeder an sich selbst seinen ärgsten Feind und Gegner hat? Wenn aber Jeder an sich und in sich selbst seinen Teufel hat, wo bleibt da der vielgerühmte Glückseligkeitstrieb? Ist da Glückseligkeit, wo sich selbst verzehrender Ehrgeiz und Geldgeiz, wo pestilenzialische Genusssucht, wo überhaupt unglückselige Leidenschaften, sie seien und heissen nun wie sie wollen, das menschliche Herz und Hirn beherrschen? Oder ist etwa, wo die Hölle haust, da die Glückseligkeit zu Hause?

Doch lassen wir die menschenfeindlichen Leidenschaften und Gemüthsbewegungen! Widersprechen nicht auch die an sich unschädlichen, wohlwollenden dem Glückseligkeitstrieb? Die Furcht z. B. meint es offenbar nur gut mit uns; sie ist auf's zärtlichste und ängstlichste nur für unsere Existenz und Wohlfahrt besorgt, sie nur warnt und beschützt uns vor ohne sie unvermeidlichen Uebeln und Gefahren! Aber ist die Furcht nicht selbst meist ein grösseres Uebel als das Uebel, vor dem wir uns fürchten?

Wie viele hat die blosse Furcht vor dem Tode getödtet, die Furcht vor Krankheiten krank, die Furcht vor der Armuth arm, zum darbenden Geizhals gemacht!

Ja selbst die allerwohlwollendste und wohlthätigste, die selbst nur auf gegenseitigem Wohlwollen beruhende Leidenschaft, die Leidenschaft, welcher der Mensch selbst sein Dasein verdankt, die zugleich mächtigste und grösste Leidenschaft, die der Geschlechtsliebe, ist sie nicht auch die verderblichste, die der Glückseligkeit widersprechendste Leidenschaft? Ist es hier nicht so recht in die Augen leuchtend, dass der Naturzweck etwas ganz Anderes ist, als der Zweck und Wille des Menschen; dass die menschliche Glückseligkeit keinen Grund und Boden in der Natur hat, dass sie nur ein Hirngespinst von ihm selbst ist? Der Mensch will freilich nur seinen Genuss, will nur seinen Trieb befriedigen; aber die Natur bezweckt nur die Erhaltung, die Fortdauer der Gattung oder Art. Die Theologen haben daher mit besonderem Wohlgefallen den Geschlechtstrieb und Geschlechtsgenuss nur für eine List der Natur erklärt, für eine Lockspeise, womit sie den Menschen, den Tölpel fängt, um ihn ohne, wie oft auch wider Wissen und Willen, ihrem Zwecke dienstbar zu machen.

Aber was ist denn die Gattung oder Art, die Du nur zum Zwecke der Natur machst, im Unterschiede von dem Individuum, dem Du nur die eigene Glückseligkeit zum Zwecke giebst? Warum existirt denn in der Natur keine Gattung oder Art, die und wie Du sie im Kopfe hast? Warum ist die Natur, wenn sie doch einmal so pfiffig, so hinterlistig wie ein Pfaffe ist, doch wieder so ungeschickt, so dumm, dass sie immer und immer wieder nur ein Individuum zu Stande bringt? dass sie doch so gar nichts von Philosophie und selbst Naturwissenschaft weiss? dass aus dem Leibe der Mutter, aus ihren Geburtsschmerzen, aus neunmonatlicher Schwangerschaft, aus allen diesen Verneinungen des Glückseligkeitstriebes, doch immer wieder nur ein neuer Glückseligkeitstrieb zum Vorschein kommt? Und steht denn wirklich der „Naturzweck" im Widerspruch mit des Menschen eigenem Zwecke? Weil in jammervollen Zuständen der menschlichen Gesellschaft, wo die Natur zur Unnatur und die Unnatur zur

Natur wird, das Dasein von Kindern und ihre Erhaltung mit dem eigenen Selbsterhaltungstriebe der Eltern in Widerspruch stehen, gilt dies auch von normalen, natur- und vernunftgemässen Zuständen? Gehört da nicht vielmehr das Vater- und Muttersein zum Glückseligsein? Widerstreitet die Kinderliebe der Selbstliebe? Gewiss in sehr vielen Fällen; jedoch nur aus Gründen, die an sich nichts mit ihr zu schaffen haben, nicht zur Sache gehören. Es ist aber doch unbestreitbar, dass wir unzählige Sorgen, Mühen und Plagen ohne Kinder nicht hätten. Ja, aber auch nicht unzählige Freuden. Abgesehen aber auch davon, dass, was aus Liebe geschieht, gerne geschieht, ein Opfer aus Liebe kein Opfer ist, ist denn nicht auch die blosse Selbstliebe, wie z. B. die Sorge für die eigene Gesundheit, mit den grössten Mühen, Sorgen und Opfern verbunden? Wo ist Liebe, ihr Gegenstand sei nun welcher er wolle, wo nicht Qual und Pein ist? Wer ist unglückseliger als der Geizhals? Und doch ist der eigene Geldsack seine einzige Sorge und Liebe.

Wenn man freilich bei und vor der Gattung wie vor einem Gespenste gedankenstarr und steif stehen bleibt, wenn man der heiligen Dreieinigkeit und logischen oder vielmehr linguistischen Trilogie zu Liebe, wie in der Theologie, auf die Zeugung des Sohnes durch den Vater das alle Persönlichkeit verwehende Sausen und Brausen des heiligen Geistes, so in der Anthropologie auf die beiden Geschlechter, auf E r und S i e als vereinigendes Drittes das geschlechtlose D a s des Kindes folgen lässt, dieses unschuldige Ding nicht näher im Lichte der Wirklichkeit besieht und bemerkt, dass es schon die Zeichen des bösen Buben oder der lustigen Dirne an sich trägt: so ist mit dem Gedanken an die Gattung der Gedanke an den Tod des Individuums unvermeidlich und unabtrennbar verknüpft.

In der That folgt in der Natur bei vielen niederen Thieren unmittelbar in oder nach dem Begattungsact der Tod; ihr Leben ist erschöpft, ist aus, so wie Same oder Ei aus dem Leibe heraus ist. Aber der Zeugungsact ist nur ihr l e t z t e r Lebensgenuss, weil er auch für sie der h ö c h s t e ist, d e r Genuss, über den kein anderer geht, der nichts mehr zu Verlangendes, nichts mehr zu Wünschendes und Erstrebendes, folglich auch nichts mehr

zu Erlebendes übrig lässt. Je höher aber das Individuum steigt, je entwickelter und vollkommener es wird, desto mehr tritt auch selbst der höchste Lebensgenuss in die Reihe fortdauernder, sich oft wiederholender Genüsse, zum deutlichen Beweise, dass der Begattungstrieb im innigsten Einklang mit dem individuellen Glückseligkeitstrieb steht. Aber auch selbst der Mensch kann von der Leidenschaft der Liebe so ergriffen werden, dass er für den und mit dem Liebesgenuss wie der Schmetterling sein Leben dahin giebt. Erglüht doch schon in den homerischen Hymnen Anchises so sehr in Liebe zur Venus, dass er begeistert ausruft: „Wohl ja wollt' ich sodann, o du Weib, Göttinnen vergleichbar, Wann dein Lager ich theilt', in die Wohnung des Todes hinabgehn". Steht aber der Tod in Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb des Schmetterlings? Soll er nach dem höchsten Lebensgenuss als entleerter Schmetterling oder gar wieder als Raupe fortvegetiren? In dem unnatürlichen, dem kaiserlichen Rom erfolgte die Apotheose, die Vergötterung erst nach dem Tode. „Ich glaube, ich werde Gott", d. h. ich sterbe, sagte daher ironisch der Kaiser Vespasian. Aber im Reiche der Natur folgt umgekehrt auf das Gottwerden erst das Todtwerden, das Sterben. Was hat das Leben noch für Sinn und Werth für den Schmetterling, wenn er nur noch ein hohler Balg ist? Wie mag ich noch als elender Mensch fortexistiren, nachdem ich bereits Gott geworden, die höchste Seligkeit und höchste Ehre des Lebens genossen habe?

So viel vom Begattungstrieb. Was aber die anderen oben angedeuteten unglückseligen Triebe, Leidenschaften und Affecte betrifft, so beweisen sie nichts weiter, als dass eben der Mensch sammt seinem Glückseligkeitstrieb ein Naturwesen und dass, wie er selbst von Natur gebaut und geformt, wie sein Körper und Geist, sein Kopf und Herz beschaffen und bestimmt, so auch seine Glückseligkeit beschaffen und bestimmt ist. Wie sollte bei einem furchtsamen, ängstlichen Menschen der Glückseligkeitstrieb sich anders äussern, als in beständiger, bei jedem Tritt und Schritt vom geringsten Anlass erregter Furcht vor möglichem Unglück? Wie bei einem neidischen anders, als darin, das Gut, das er nicht hat, aber nur sich selbst gönnt, dem Besitzer desselben

zu missgönnen und durch das Vergnügen dieser Missgunst, dieser geistigen Habsucht und Annexion, den Schmerz seiner Entbehrung sich zu erleichtern? Eine hässliche Erscheinung der Natur ist die Kröte, eine liebliche der Laubfrosch, um bei der Klasse der Batrachier stehen zu bleiben. Aber warum willst Du nur dem Laubfrosch, nicht auch der Kröte ihre Glückseligkeit gönnen? Es ist wahr, sagt die Kröte, in meinen Adern pulsirt nur das tödtliche Gift des Neides, der Bosheit, der Rachsucht; aber dieses Gift ist für mich, die giftige Kröte, Ambrosia, ich bin glücklich, wenn ich durch das Gift, womit ich mich tödte, nur auch den Anderen tödte. Ja! es giebt auch eine Glückseligkeit der Kröten und Schlangen, aber es ist eben auch eine Schlangen- und Krötenglückseligkeit. Aber was sind Schlangen und Kröten gegen die scheusslichen Ungeheuer, gegen die Megathe und Dinotherien, in der Geschichte der Menschheit sowohl als der Erde?

---

6 Die Uebel der Natur und die Zeit.

Giebt es nicht Erscheinungen der Natur, wo Einem wirklich Herz und Verstand still steht, vorausgesetzt, dass man Verstand und Herz hat; wo Alles aufhört, was sonst sich in uns zu Gunsten des Lebens regt und bewegt; wo das buddhistische Nichtsein als das einzige Wahre und Wünschenswerthe erscheint? Wem schaudert nicht vor dem blossen Gedanken an die Pest, den schwarzen Tod, die Cholera, die Venerie, kurz an alle die eben so schrecklichen als scheusslichen Krankheiten der Menschheit? Aber beweisen sie, dass es keine Gesundheit giebt und dass diese nicht der normale Zustand der Natur ist? Sind die Krankheiten, diese grässlichen Leiden und Qualen der Natur, allgemeine und bleibende, endlose, wie die Qualen der religiösen und theologischen Hölle, die allerdings in einem unauflösbaren Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb stehen, natürlich nur der Verdammten, nicht der Begnadigten? Ist denn in der Natur ebenso wie in der Hölle gar keine Hoffnung, keine Aussicht mehr auf Besserung, sollte auch diese, leider! nicht uns selbst,

sondern erst unseren Nachkommen zu Gute kommen? Der Zorn des Unendlichen ist freilich ein unendlicher; aber verhängt die willenlose Natur über uns Tod und Krankheit aus Erbostheit, aus Zorn und Ingrimm, wie der Gott der Theologie und Religion?

Ist denn auf dieser traurigen Erde nur das Gute und Schöne vergänglich? Vergeht nicht auch das Schlechte, das Hässliche, das Abscheuliche, das Entsetzliche? Warum fixirt, warum beseufzet ihr Poeten allein die Vergänglichkeit des Schönen? Ist denn, im Vergleich zu eueren poetischen Träumen, eueren Paradiesen, diesen Regionen ewiger Schönheit und Ruhe, die Erde, diese Region der furchtbarsten Orkane und Gewitterstürme, nicht auch die Region der Windstillen? Nur sind sie freilich in der „begrifflosen" Natur nicht zugleich vereinigt, wie im Kopfe des Philosophen, sondern erst, wenn der Sturm vorüber, stellt sich Friede und Ruhe ein. O ihr Philosophen, die ihr euch so erhaben und frei dünkt, trotz eueres Rationalismus, trotz euerer den Stockgläubigen so anstössigen Ketzereien, trotzdem dass ihr von einem persönlichen, gar individuellen Gott nichts wissen wollt, weil überhaupt die Individualität nichts für euch gilt, — ihr habt doch in euerem Kopfe, im Hintergrund euerer Gedanken, nur das alte theistische, zeit- und raumlose Wesen stecken. Bei Hegel heisst und ist es der „Begriff", bei Kant das „Ding an sich". Nur diesem Ding zu Liebe, vor dem es keinen Raum und keine Zeit giebt, das aber doch das wahre, obwohl uns unerkennbare Ding ist, hat er die Zeit, um diese besonders hervorzuheben, nur dem sinnlichen Menschen zugewiesen, zu einem unfreiwilligen Hirngespinnst von uns gemacht, aber eben dadurch sich und uns um die wahre Lebens- und Naturanschauung gebracht.

Die Zeit ist ja in Wahrheit keine blosse Anschauungsform, sondern wesentliche Lebensform und Lebensbedingung. Wo kein Auf- und Nacheinanderfolgen, keine Bewegung, keine Veränderung, keine Entwicklung, da ist kein Leben und keine Natur; aber von der Entwicklung ist die Zeit unabsonderlich. Was sich entwickelt, das ist; aber jetzt nicht, was es einst gewesen und einst sein wird. Nimmst du von mir die Zeit weg — und der Mensch hat doch gewiss ebensogut wie irgend sonst etwas

darauf Anspruch, ein Wesen oder Ding an sich zu sein, wenn auch nur eine Modification des absoluten Dings an sich; denn die Dinge an sich reduciren sich, weil aller Plural, alle Vielheit und Verschiedenheit doch nur der sinnlichen Anschauung angehört, zuletzt nur auf d a s Ding an sich schlechtweg, das e i n e absolute Ding — nimmst Du von mir also die Zeit weg, so nimmst Du mir das Blut aus den Adern, das Herz aus dem Leibe, das Hirn aus dem Kopfe, und lässest mir schlehterdings nichts übrig, als den Tod oder das buddhistische Nichts. In Gedanken ist freilich die Zeit das Erste, sonderst Du die Zeit ab von der Entwicklung, der Veränderung, Bewegung, setzest sie ihnen voraus; aber der Gedanke ist nicht der Herr und Meister der Natur; in der Wirklichkeit ist die Zeit unzertrennlich eins mit der Entwicklung, eins mit der Natur, eins mit den zeitlichen Dingen.

Aber sind denn diese Dinge die Dinge an sich? Ich weiss es nicht. Aber für mich, der ich mich nicht von der Zeit abtrennen kann, sind diese zeitlichen Dinge auch Dinge an sich, ist die Zeit selbst, so gut wie die Sonne, Planeten und Kometen, die sich in Raum und Zeit bewegen, etwas Wirkliches und eben deswegen etwas an sich selbst, etwas ohne meinen Kopf und ausser meinem Kopf. Ich dulde in meinem Kopfe keinen offenbaren Widerspruch, keine Confusion, sie sei nun eine Kantische oder Hegel'sche; ich weiss nichts von einer Idealität, d. h. Unwirklichkeit, die doch wieder Wirklichkeit sein soll, nichts also von einer wirklichen Unwirklichkeit, wie die confuse Zeit der speculativen Philosophie Deutschlands; ich kenne keinen anderen Unterschied zwischen f ü r m i c h und a n s i c h , zwischen Subjectiv und Objectiv, als den Unterschied zwischen Einbildung und Wirklichkeit, Täuschung und Wahrheit, Schein und Wesen. Aber beides: Wesen und Schein, fällt bei mir nicht jenseits, nein! diesseits von Zeit und Raum.

Und ich beklage mich nicht über diese meine vollständige Diesseitigkeit. Ich finde hierin keine unerklärlichen und unauflöslichen Widersprüche mit dem menschlichen Glückseligkeitstriebe, wie in der Theologie und Metaphysik. Nein! es giebt kein anderes Heilmittel gegen die unheilbaren Krankheiten, die Schlechtigkeiten und Abscheulichkeiten der Natur und Menschen-

welt, als die Zeit. Was die Zeit mit sich bringt zu unserem Schrecken und Leidwesen, das versenkt sie auch wieder zu unserem Troste und Heile in ihren Wellen. „Welch krasses Bild". Aber dafür wie erfrischend, wie wohlthuend ist diese, mit dem fliessenden, allen Unrath wegspülenden Wasser in Eines zusammengedachte Zeit gegen die todte, metaphysische, nur um eine, noch dazu mathematische Linie, die bekanntlich ohne Breite ist, von der alten theologischen Ewigkeit unterschiedene Zeit, die nur im Kopfe des abstracten Denkers existirt? „O Ewigkeit, du Donnerwort!" Auch du bist verhallt, auch deine Schrecknisse und Zauber sind verschwunden und stören uns nicht mehr im Genusse unserer, im Vergleich zu deinen ewigen, überschwänglichen Freuden armseligen, aber dafür wirklichen, zeitlichen Freuden. Bringen wir daher vor allen Dingen wieder die Zeit zu Ehren! Nur ihr haben wir es zu verdanken, dass wir von den geologischen Ungeheuern, den Dinotherien und Megatherien, den Ichthyosauren und wie weiter diese thierischen Grossmächte heissen, befreit sind; nur ihr werden wir es, allerdings nicht ohne unsere Mitwirkung, zu verdanken haben, wenn wir einst auch von den jetzt noch existirenden theologischen und anthropologischen Ungeheuerlichkeiten und Unverträglichkeiten mit der menschlichen Existenz und Wohlfahrt frei werden.

---

7. Der moralische Glückseligkeitstrieb.

Schon wieder abgeschweift, verirrt in das Gebiet der Geschichte, und diesmal gar der Naturgeschichte, bis in die fernen Zeiten ausgestorbener Thiergeschlechter! Bleibe in der Gegenwart, bleibe bei den gemeinen, den alltälgichen Erscheinungen des menschlichen Lebens! Wer weiss nicht mit Helvetius,* dass es genug unglückselige Menschen giebt, welche nur durch solche Handlungen glücklich werden, die sie auf's Schaffot führen? Und wer kennt nicht den berühmten, von demselben Helvetius

---

* *De l'Esprit. Disc.* IV. *Ch.* 11.

bei derselben Gelegenheit angeführten Augenarzt und den Rath, den er einem an den Augen leidenden Weintrinker giebt? „Wenn Du", sagte er zu ihm, „mehr Vergnügen findest am Wohlgeschmack des Weines, als am Genuss des Augenlichts, so ist der Wein für Dich ein grosses Gut; wenn aber das Vergnügen, zu sehen, für Dich ein grösseres ist, als das Vergnügen, zu trinken, so ist der Wein für Dich ein grosses Uebel". Was geht aber über das Vergnügen des Sehens? was über das Glück gesunder Augen? Wie Viele vergessen und vernachlässigen aber gleichwohl über dem Wohlgeschmack an Getränken und Speisen das Wohlsein ihrer Augen, das Wohlsein selbst ihrer edelsten Leibes- und Lebensorgane, ihrer Denkorgane! Beweisen aber diese Menschen, weil sie einen höheren und dauernden Glückseligkeitstrieb einem niederen und vorübergehenden aufopfern, etwas gegen den Glückseligkeitstrieb als einen naturbegründeten, naturberechtigten Trieb? Beweisen die Leute, die sich aus Trunksucht böse Augen zuziehen, dass die Gesundheit, wie überhaupt, so auch die der Augen, kein Gut für die Menschen, selbst auch der Weintrinker ist; dass sie ein Verlangen haben, krank und blind zu sein, dass sie nicht das Gegentheil wollen, wenn sie gleich das Gegentheil der Gesundheit thun? Oder ist der Arzt, weil er seinen Patienten, gesetzt, dass er wieder gesund oder, wenn er schon gesund, nicht krank werden will, einen Genuss beschränkt oder gar verbietet, ihm wehe thut, Enthaltung, Verneinung von Genüssen auferlegt, deswegen ein Misanthrop, ein Bösewicht, ein Unmensch, ein Tyrann? Wer ist denn aber dieser berühmte Augenarzt? Der alte, wohlbekannte Glückseligkeitstrieb, nur mit einem neuen und bisher nicht in Betracht gezogenen Prädicate: der moralische Glückseligkeitstrieb. Die gemeinen Einwürfe und Widersprüche gegen den Glückseligkeitstrieb beweisen nichts weiter, als dass es für den Menschen keine Glückseligkeit ohne Vernunft und Moral giebt. Ich habe hier und jetzt jedoch im Auge nur den Theil der Moral, der bei den Moralisten blos von den sogenannten Pflichten des Menschen gegen sich selbst handelt.

Die Moralisten haben sich von jeher darin gefallen, sich einander mit grossprecherischen Phrasen zu überbieten, sich für um so grössere und bessere Moralisten zu halten, je mehr sie

übertriebene, transcendente, un- und übernatürliche, un- und übermenschliche Begriffe aufstellten; sie haben es für eine Verunreinigung, eine Befleckung, eine Schändung der heiligen Jungfrau Moral angesehen, wenn sie auch nur einen Blutstropfen von Egoismus, selbst vom gesunden, naturgemässen, nothwendigen, unerlässlichen, mit dem Leben identischen Egoismus übrig liessen. Namentlich haben die deutschen Moralisten es sich als ein besonderes Verdienst angerechnet, dass sie, wie schon oben angedeutet, aus der Moral allen Eudämonismus, d. h. in Wahrheit allen Inhalt ausgemerzt. Und doch reden und handeln dieselben Herren, die nichts vom Egoismus, nichts vom Glückseligkeitstrieb in der Moral wissen wollen, von Pflichten gegen sich selbst, als wären — o welche Heuchelei! — die Gebote, worauf sie sich stützen, nicht Gebote des eigenen, individuellen Glückseligkeitstriebes. Anerkennt ihr Pflichten des Menschen gegen sich, ebenso wie Pflichten gegen die Nebenmenschen, und zwar mit Recht, — denn im Vergleich zu den Pflichten gegen Andere und im Gegensatz zu den unverschämten Forderungen, die sie an mich stellen können, giebt es wirklich solche, und ist folglich dieser Ausdruck ein berechtigter und richtiger — nun, so anerkennt auch offen und ehrlich den Egoismus, erhebt ihn unumwunden und feierlich in den Adelsstand der Moral als ein nothwendiges Element, als einen Grundbestandtheil derselben. Nur keine Heuchelei, keine Verstellung, wenigstens in der Moral! Sie ist das grösste Laster — die Giftmörderin der Tugend, während die anderen Laster nur rohen Todtschlag ausüben — freilich in unserer Zeit das herrschende Laster im Staat und in der Kirche, auf der Hochschule und in der Dorfschule, im Kloster und in der Kaserne.

Neigung und Pflicht sind allerdings keine Worte von derselben Bedeutung, keine Synonymen; sie müssen also unterschieden werden. Was ich aus Neigung thue, thue ich aus Glückseligkeitstrieb, thue ich, weil es mich unmittelbar beglückt, thue ich gerne, mit Lust und Liebe. Was ich aus Pflicht thue, das thue ich, auch wenn es mich nicht beglückt, aber eben deswegen auch mir so oft missglückt, ja widersteht; thue ich mit Selbstüberwindung, nur aus innerem und äusserem Zwang: denn sie

sind fast immer bei einander, wenn wir uns gleich des letzteren nicht bewusst sind, oder selbst aus moralischem Eigendünkel uns nur mit der Vorstellung schmeicheln, dass wir nur aus Pflichtgefühl handeln. Aber müssen wir denn aus dieser Uneinigkeit des Sinnes, aus diesem Wortstreit, sofort, wie die moralischen Puristen und Pedanten, die traurige Nothwendigkeit einer förmlichen, totalen Ehescheidung zwischen Pflicht und Neigung folgern? Was ich heute in dieser Stimmung, in diesem Körper- und Geisteszustand nur thue, weil ich es thun muss, also mit Widerstreben thue, das thue ich vielleicht schon morgen mit grösster Leichtigkeit und Freudigkeit. Was mir in dieser Lebensperiode nur Missvergnügen macht, nur widerlich ist, wie der Gang in die Schule, nur Sache eben der Pflicht, das gereicht mir in späteren Jahren, wenn auch vielleicht nicht unmittelbar an sich selbst, sondern nur in seinem Resultat, zum grössten Nutzen und Vergnügen, und ich erkenne jetzt mit Lächeln, dass die Zwangsjacke der Pflicht nur auf Geheiss meines eigenen, damals nur noch missverstandenen und unerkannten Glückseligkeitstriebes mir angelegt wurde.

Was gehört dazu, Meister auf einem Instrument zu werden! Welche Beharrlichkeit, welch' unermüdlicher, ach wie viele süsse Freuden aufopfernder Fleiss! Welche langweilige Uebungen! Welche Anstrengungen der Muskeln und Nerven! Und doch habe ich dieses Instrument nur aus Neigung ergriffen, und doch wie oft mit Abneigung, nur aus Pflicht darauf gespielt! wie oft vor Unmuth es selbst zum Teufel gewünscht! Und doch ist dieses in Momenten des Unwillens über die Entsagungen und Plagen, die es mir auferlegt hat, verdammte Instrument die Quelle meines grössten Vergnügens und Glückes. „O Ewigkeit, du Donnerwort!" was hast du nicht für Unheil in den Herzen und Köpfen der Menschheit angerichtet! Du nur hast es zu verantworten, dass sie die Physik der Sittenlehre zur Metaphysik, Menschenwort zu Gotteswort, Besonderes zum Allgemeinen, Vorübergehendes zum Bleibenden gemacht haben. Weil Neigungen und Pflichten — nicht zu vergessen, dass hier immer nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist — sich oftmals einander in den Haaren liegen, sich zanken und balgen, haben die moralischen

Zeitlosen sie zu Todfeinden, zu nicht momentanen und relativen, sondern absoluten, wesentlichen, ewigen Feinden gemacht, wenigstens so lange sie auf Erden weilen; denn in der überirdischen und überzeitlichen jenseitigen Welt sollen ja die Feinde Freunde werden.

Die Pflichten gegen sich selbst sind nichts Anderes, als aus dem Glückseligkeitstrieb entsprungene, aus der Erfahrung von ihrer Uebereinstimmung mit dem Wohl und Wesen des Menschen geschöpfte, von glücklichen, normalen, gesunden Menschen abgezogene, für Andere und für sie selbst im Fall der Erkrankung als Muster hingestellte Verhaltungsregeln zur Erhaltung oder Erwerbung leiblicher und geistiger Gesundheit. Pflicht ist nur, was gesund ist, selbst schon in seiner blossen Ausübung Zeichen und Ausdruck von Gesundheit ist, oder gesund macht; denn es giebt auch so untergeordnete Pflichten oder Tugenden, die nur Mittel zum Zweck der Gesundheit, für sich selbst aber ohne Werth sind.

Eine solche untergeordnete, niedrige, in den Augen des Supranaturalisten dieses Namens nicht einmal würdige Pflicht oder Tugend ist z. B. die Reinlichkeit. Und doch hat sie gleichwohl an sich alle die Merkmale, die den moralischen und philosophischen Supranaturalisten bestimmen, die Pflicht und den Glückseligkeitstrieb zu grundverschiednen Wesen zu machen. Der Mensch hat in seinem Hochmuth die Namen von Thieren zur Bezeichnung menschlicher Laster, zu Schimpfnamen herabgewürdigt; so auch den Namen des Schweins zur Bezeichnung der Unreinlichkeit. Welche Injurie gegen die armen, leider nicht der Sprache mächtigen Thiere! Wie die Thiere überhaupt — wenn auch nicht alle, doch die meisten, was ich nicht weiss — mehr oder minder, ist selbst auch das Schwein ein die Reinlichkeit liebendes und nur in ihr gedeihendes Thier. Nur der Mensch ist nicht nur ein geborenes Schwein, wie allerdings auch das junge Thier, welches aber aus Mangel an Selbstthätigkeit, aus Unbehilflichkeit, an seinen Eltern die Stellvertreter des eigenen Glückseligkeits- und Reinlichkeitstriebes hat, sondern auch ein bleibendes Schwein, weil, wo die Eltern sich im Kothe wälzen, es auch die Kinder ihnen nachthun, und so sich der

historische Koth von Generation auf Generation unbeanstandet, unberührt von kritischer Neuerungs- und Reinigungssucht, forterbt.

Die Unreinlichkeit ist ein dem Menschen angeborenes, in seiner natürlichen Trägheit, Faulheit, Gewohnheits- und Bequemlichkeitsliebe gegründetes, nicht nur auf Einzelne, sondern ganze Völker und Stämme sich erstreckendes Laster. Die Sumatraner z. B. „waschen niemals ihre Kleider, die Hottentotten niemals ihre Körper. Die Unreinlichkeit ist daher so tief in ihre Haut eingedrungen, dass man kaum unterscheiden kann, welches ihre rechte Farbe ist, sie sind schwarz wie Russ".* Die Hottentotten, die Einwohner von Unalaschka, die Grönländer, essen selbst ihre Läuse. Letztere „streichen den Schweiss, damit er nicht verloren gehe, mit einem Messer vom Gesichte und lecken ihn auf", und die Unalaschkaner „verschlingen den Schleim aus ihren Nasen". Die Grönländer waschen sich zwar; aber sie waschen sich — noch dazu nicht die Männer, sondern die Frauenzimmer — in ihrem Urin. Welche Geschmacksverirrung! So sieht es mit der Unreinlichkeit beim „Menschen in seinem wilden und rohen Zustand" aus. Mit Recht bemerkt daher der dänische Schriftsteller, aus dem wir diese Beispiele anführten, dass es eines Manu, eines Zoroaster, eines Moses und Muhamed bedurfte, um den Menschen aus seinem Schmutze zur Kultur der Reinlichkeit emporzuheben, dass er also nur durch die Religion, durch die Offenbarung Gottes, Gestank und Wohlgeruch, Urin und Wasser, Läuse und Speise, After und Mund, welche ja auch bei vielen niederen Thieren ein und dasselbe Organ sind, unterscheiden lernte.

Aber so tief wie ein Eingeweidewurm steckt die Unreinlichkeit dem Menschen im Fleische, dass es auch selbst unter den cultivirten und civilisirten Völkern genug Schmutzige giebt, und auch wieder bei den reinlichen so viele rohe, verwahrloste, wasserscheue, mit ihrem Unrathe verwachsene Menschen, welche sich

* Histor. Nachr. zur Kenntniss des Menschen in seinem wilden und rohen Zustande von C. Bastholm. Altona, 1818. I. Thl., Kap. 4. Nach neueren Reisebeschreibungen giebt es jedoch auch unter den Hottentotten reinliche Stämme.

niemals waschen, oder höchstens nur an den hohen Festtagen, wenn sie Städter, oder nur einmal des Jahres, wenn sie Landleute sind, an dem Kirchweihfeste. Solche Menschen werden, wenn man sie wegen ihrer Schmutzigkeit zurecht weist, beleidigt und entrüstet ausrufen: wasche ich mich denn nicht alle Kirchweihe? gleich als hätten sie mit dieser einmaligen, noch dazu höchst oberflächlichen Waschung ein überverdienstliches Werk vollbracht, gleich als wäre Selbstreinigung für sie asketische Selbstpeinigung. Und sie ist es auch in der That für sie.

Gleichwohl ist die Reinlichkeit, welche für den rohen und verwilderten Menschen eine sauere, traurige Pflicht ist, welche er eben deswegen gar nicht erfüllt oder nur ungern, mit Unlust erfüllt, für den und an dem Cultivirten eine Befriedigung und Bethätigung des oder eines Glückseligkeitstriebes, eine auf Neigung und Trieb gegründete Tugend, deren Ausübung daher, wenn sie gleich immerhin, namentlich bei der Anwendung radicaler Reinigungen, mit Ueberwindung gewisser widerstrebender Gefühle, der Gelüste der Faulheit, Weichlichkeit und Bequemlichkeitsliebe verbunden ist, doch ihm so natürlich vorkommt, wie Essen und Trinken, was, wie wir aus Luther wissen, das allerfröhlichste und allerleichteste Werk ist. Was aber von der Reinlichkeit gilt, die ich nur deswegen hervorgehoben, weil ich überall das Sinnfällige, das Unbestreitbare zum Ausgangspunkt, zur Grundlage mache, ehe ich in höhere und dunklere Regionen mich versteige, das gilt von der Tugend überhaupt, wenigstens der sich auf das eigene Selbst beziehenden.

---

8. Wesentliche Unterschiede der Glückseligkeit und der Selbstliebe.

Die moralischen Supranaturalisten haben die Glückseligkeit, die Selbstliebe überhaupt von der Moral ausgeschlossen, weil, wie Kant sagt, „ein Gebot, dass Jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, thöricht wäre: denn man gebietet niemals Jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will". Dasselbe sagt schon Seneca in Beziehung auf die Selbstliebe.

Aber giebt es denn nur Eine und dieselbe Selbstliebe, Eine und dieselbe Glückseligkeit? Ihr seid doch sonst so freigebig mit eueren Unterscheidungen, selbst mit scholastischen Distinctionen und Distinctiönchen feinster Sorte; und nur, wo ihr auf die Selbstliebe und Glückseligkeit zu sprechen kommt, da hört euer Unterscheidungsvermögen auf, da ist Alles, auch das Verschiedenartigste, gleich und eins. Wohl ist es wahr, auch der Hottentotte ist glücklich und liebt sich selbst ebensogut wie der Königsberger Weise oder der römische Philosoph und Staatsmann; fühlte er sich unglücklich, so würde er sich angetrieben fühlen, nach Mitteln und Wegen zu suchen, um aus diesem seinem elenden Zustand herauszukommen. Die Glückseligkeit ist ja „subjectiv", wie die Moralisten nur zu gut wissen und sagen, und sie ist es auch in der That. Meine Glückseligkeit ist unabsonderlich von meiner Individualität; sie ist nur die meinige, nicht deine, so wenig als die Haut, in der ich stecke, die deinige ist. Aber doch ist ein grosser Unterschied zwischen der Haut des Hottentotten und der Haut eines Königsbergers oder Römers, zwischen dreckverschlossenen und geöffneten, gelüfteten Hautporen, zwischen der Selbstliebe, die eins ist mit der Liebe zum Unrath und Ungeziefer, und der den Unrath von sich unterscheidenden und absondernden Selbstliebe, kurz zwischen stinkender und wohlriechender Selbstliebe. Eigenlob stinkt, sagt man; aber nicht da, wo es gerecht und nothwendig ist, um mich selbst boshafter Tadel- und Schmähsucht gegenüber zu erhalten und geltend zu machen. Dasselbe gilt von der Eigen- oder Selbstliebe, und zwar noch in weit höherem Grade; denn es giebt nicht nur eine gerechte und relativ nothwendige, sondern auch absolut nothwendige, von meinem Wissen und Wollen ganz unabhängige Selbstliebe, die man so wenig von mir wegnehmen kann, als meinen Kopf, ohne mich selbst geradezu todtzuschlagen. Nur der Katholicismus, nur der Jesuitismus, hat freilich auch hier Unglaubliches, Unmögliches geleistet; er hat dem Menschen den Kopf abgeschlagen, und doch geht er, wie der heilige Dionysius, noch heute umher mit dem abgeschlagenen Kopfe unter dem Arme starker Regierungen und unter dem Schutze dummer, geistesschwacher Völker. Doch kehren wir wieder von den Je-

suiten zurück zu den Hottentotten, ihren Geistesverwandten. Was? Geistesverwandte — Hottentotten und Jesuiten! Nur weg mit diesen Frage- und Ausrufungszeichen des Entsetzens. Ich gebe gerne einen Unterschied zu, er besteht aber nur darin, dass die Hottentotten von Natur sind und thun, was die Jesuiten aus purer Religion, aus purer Gottesliebe thun; dass jene keinen Reinigungstrieb haben und kennen, diese aber den im Menschen bereits erwachten Selbstreinigungstrieb wieder gewaltsam, geflissentlich, mit ausstudirten Mitteln, als ein gotteslästerliches, materialistisches Gelüste unterdrücken, um den Menschen wieder zum Hottentotten, womöglich noch unter den unfläthigen und unwissenden Hottentotten herunterzubringen. „Schönheit", sagt z. B. der hochehrwürdige Pater Lechner — eine Stelle, die ich schon vor 30 Jahren in meinem P. Bayle anführte, um die Hässlichkeit des Katholicismus gegen die katholisirenden Kunstfasler augenscheinlich zu demonstriren, — Schönheit also „ist der Tugend der Demuth" — aber ist Demuth nicht die höchste Tugend des Katholiken, wenn auch nicht des Priesters, doch des Laien? — „sehr gefährlich. In Würzburg hat sich deswegen ein Jüngling von Adel und grossem Vermögen das Angesicht mit Koth bespritzt und ist im Bettleranzug um Almosen gegangen!" So schmutzig, so unfläthig auch der Hottentotte ist — er beschmutzt doch nicht das menschliche Angesicht absichtlich mit Koth. Zwar gestattet der Jesuitismus — wie ist er doch so human und liberal! — dem Menschen die naturrechtliche Freiheit, sich seines Kothes zu entledigen; aber es muss nur mit Erlaubniss des Beichtvaters, des geistlichen Oberhauptes überhaupt geschehen. Wenn nämlich der Jesuit so demüthig, so gehorsam ist, dass er sich selbst nicht den Sterbeact, wie viel weniger also einen untergeordneten Naturact erlaubt, ohne vorher dazu sich die Erlaubniss seines Vorgesetzten zu erbitten, wenn die heilige Brigitta, auch eins von den heiligen Vorbildern des Jesuitismus, aus Demuth selbst ihre Augen ohne Erlaubniss ihres Beichtvaters nicht aufzuschlagen und empor zu richten sich getraute *, so ist sie doch gewiss, wenn dies gleich

* *Revelationes S. Brigittae.* Col. Bon. et Brux. 1851. Vita S. B. p. 7.

nicht ausdrücklich gesagt ist in ihrer Lebensbeschreibung, weil es zu den innersten Geheimnissen des Jesuitismus gehört, auch nicht ohne Erlaubniss ihres Beichtvaters auf den Abtritt gegangen. Der römische Kaiser Vespasian besteuerte in seiner Geldnoth selbst den menschlichen Urin: warum sollte der Jesuiten-Imperator in Rom nicht den menschlichen Koth in geistlichen Beschlag und Verschluss nehmen? Gewiss werden wenigstens die modernen Jesuiten, bei denen jeder Zoll ein Katholik, der Katholicismus nicht nur bis ins Herz, sodern bis in den Mastdarm eingedrungen ist, gegen diese Consequenz nichts einzuwenden haben.

Also auch dem schmutzigen Hottentotten ist es wohl in seinem Schmutze. Dennoch ist zwischen dem Wohlbefinden des Schmutzigen und dem Wohlbefinden des Reinlichen nicht nur ein relativer und subjectiver, sondern auch ein objectiver, wirklicher, gegenständlich begründeter, thatsächlicher Unterschied vorhanden. Es ist etwas ganz Anderes, ob ich das Ueble gut finde, richtiger ausgedrückt, nicht als Uebles empfinde und erkenne, weil ich es gewohnt bin und nichts Besseres kenne, oder ob ich das Gute selbst geniesse; ob ich selbst den hässlichsten Gegenstand nicht mehr rieche, wenigstens als etwas mich Belästigendes und Beleidigendes, oder ob ich wirkliche Wohlgerüche einathme. Es ist ein Unterschied, so gross, so objectiv, so ausgemacht, wie irgend ein chemischer Unterschied, wie etwa der Unterschied zwischen Stickstoff und Sauerstoff, zwischen Schwefelwasserstoff und Ozon. Gestank nicht mehr riechen, ist soviel wie überhaupt nicht mehr riechen; aber wie viele Genüsse, wie viele wohlthätige — freilich auch entgegengesetzte — Nervenerregungen entbehrt der, der nur einen abgestumpften oder gar keinen Geruch hat! Gönnen wir also neidlos auch dem Hottentotten seine Glückseligkeit; aber unterlassen wir es nicht, aufs schärfste zu unterscheiden zwischen stumpfsinniger und scharfsinniger, zwischen katholischer und menschlicher, dummer und gebildeter, kothbefleckter und kothgereinigter Glückseligkeit! Jede vermittelst der Seife der Cultur dem Einfluss von Luft und Licht neugeöffnete Pore unserer Haut ist auch eine neue Quelle von Tugend und Glückseligkeit.

Allerdings ist selbst auch Licht und Luft von gleich guter Beschaffenheit nicht von gleicher Beglückungskraft für Menschen von verschiedener Beschaffenheit und Individualität. Es giebt unverbesserlich und unveränderlich schmutzige Menschen, die über die Zumuthung, sich von ihrem schon durch sein Alterthum geheiligten, von den Urvätern ererbten Schmutz zu trennen, so entsetzt und empört sind, als muthete man ihnen zu, sich die Haut vom Leibe ziehen zu lassen. Es giebt so licht- und luftscheue Menschen, dass sie schlechterdings nicht das Leben in der freien und lichten Natur vertragen; dass sie allein selig sind in dunkeln und dumpfen Löchern, wo Kröten und Unken hausen; dass sie das Licht als Finsterniss schmähen, die Finsterniss dagegen als Licht preisen. Kurz, es giebt unzählige Menschen und selbst Menschenarten, die sich für kerngesund halten; aber nur, weil sie schon von Mutterleib an krank gewesen sind, und folglich auch nichts von Gesundheit wissen und wissen wollen. Aber folgt aus dieser eingebildeten Gesundheit des Kranken, dass es keine wirkliche Gesundheit giebt, und dass diese wirkliche Gesundheit nicht ein Gut an sich selbst ist? Man kann sich bekanntlich auch an Gifte gewöhnen, selbst an Arsenik, und so ein Arsenikesser sieht aus so gesund und frisch wie das Leben selbst, gerade so wie unser jetziger, renommistischer, mit seiner Lebenskraft sich brüstender Katholicismus; und doch ist diese Wangenröthe, dieser blendende Glanz und Schein von Lebensfrische nur Wirkung des tödtlichen Giftes, das er im Inneren seines Leibes birgt.

Aber selbst auch an das Gute, das Gesunde muss sich erst der Mensch gewöhnen. Auch der beste Wein schmeckt nicht, wenn man keinen Wein oder nur an ganz schlechten Wein gewöhnt ist. Ich kenne bayrische „Patrioten", für die der Sprung über den Particularismus „des bayrischen Nationalgetränkes" ein *Salto mortale* ist, die bei einem Glase Wein das Gesicht verziehen und sich gebärden, als böte man ihnen den sokratischen Schierlingstrank. Ist deswegen der Weingenuss und der Biergenuss von gleichem Gehalte, von gleichem Werthe? Erfreut das Bier des Menschen Herz ebenso wie der Wein? Steht etwas vom Biere in der heiligen Schrift? Oder hat vielleicht wirklich schon der gelehrte, theologische Aberwitz der Neuzeit aus den

Rippen Adams oder den Lenden Noahs den Gambrinus herausgeschnitten, den biblischen und christlichen Ursprung, natürlich vor Allem des Bieres *par excellence*, des bayrischen Bieres nachgewiesen? „Aller Anfang ist schwer", heisst es auch hier überall, im Grössten wie im Kleinsten, im Höchsten wie im Gemeinsten. Und, leider giebt es unzählige Menschen und Völker selbst, die vor den Schwierigkeiten und Widerwärtigkeiten des Anfangs zurückschaudern, oder, wenn sie auch diese mit Mühe und Noth überwinden, doch nicht weiter und höher schreiten, sondern zeitlebens erschlafft auf halbem Wege stehen bleiben, weil jeder Fortschritt ein Abschnitt, mit jedem Abschnitt ein neuer Anfang, und mit jedem neuen Anfang auch wieder neue Schwierigkeiten, nur anderer Art als die allerersten, verbunden sind.

„Das Gebot: Du sollst glücklich sein, ist ein thörichtes". Eben ein solches ist aber auch das Gebot: Du sollst moralisch oder tugendhaft sein. Es ist eine grundverderbliche, gemeinschädliche Vorstellung, dass die Moral nur vom Willen abhänge. Es ist dies nichts als der alte, nur ins Gebiet des Moralischen, in den menschlichen Willen versetzte Mirakelglaube. So gut die Glückseligkeit nicht allein von mir abhängt, obgleich sie nicht ohne meine Mitwirkung und Selbstthätigkeit mir zu Theil wird, so gut hängt auch die Moralität nicht allein von meiner willkürlichen Thätigkeit, sondern auch von äusseren Gütern, von der Natur, vom Körper ab. Es giebt keine Glückseligkeit ohne Tugend: ihr habt Recht, ihr Moralisten, ich stimme euch von Herzen bei, ich habe es euch ja schon eben zugegeben. Aber merkt es euch: es giebt auch keine Tugend ohne Glückseligkeit — und damit fällt die Moral ins Gebiet der Privatökonomie und Nationalökonomie. Wo nicht die Bedingungen zur Glückseligkeit gegeben sind, da fehlen auch die Bedingungen der Tugend. Die Tugend bedarf ebensogut wie der Körper Nahrung, Kleidung, Licht, Luft, Raum. Wo die Menschen so aufeinander gepresst sind, wie z. B. in den englischen Fabriken und Arbeiterwohnungen, wenn man anders Schweineställe Wohnungen nennen kann, wo ihnen selbst nicht der Sauerstoff der Luft in zureichender Menge zugetheilt wird — man vergleiche hierüber die wenigstens an unbestreitbaren Thatsachen interessantester, aber auch schauer-

lichster Art reiche Schrift von K. Marx: „das Kapital" — da ist auch der Moral aller Spielraum genommen, da ist die Tugend höchstens nur ein Monopol der Herren Fabrikbesitzer, der Kapitalisten. Wo das zum Leben Nothwendige fehlt, da fehlt auch die sittliche Notwendigkeit. Die Grundlage des Lebens ist auch die Grundlage der Moral. Wo du vor Hunger, vor Elend keinen Stoff im Leibe hast, da hast du auch in deinem Kopfe, deinem Sinne und Herzen, keinen Grund und Stoff zur Moral. Wer wird es leugnen wollen, dass es auch Menschen giebt, die lieber Hunger leiden, oder selbst Hungers sterben, ehe sie sich eines verbrecherischen Schurkenstreiches schuldig machen? Leider giebt es oft genug solche Zeiten, wo die Tugend Hunger leidet, nur der Schurke mit äusseren Glücksgütern gesegnet ist. Aber solche Menschen haben doch in ihrer früheren Lebensstellung, vielleicht schon von Kindheit an, Zeit und Gelegenheit gehabt, an noch ganz andere Dinge und Genüsse zu denken, als nur an Essen und Trinken, und in diese anderen Dinge so sich einzuleben und einzuüben, dass sie ihnen so unentbehrlich geworden sind, wie das tägliche Brod. Sie haben sich von Jugend an nicht an Schurkenstreiche gewöhnt, oder nicht nur auf solche Dinge gesonnen und sich dieselben einstudirt, deren nothwendiges Resultat solche Handlungen sind; darum begehen sie auch selbst in der Noth keine Schurkenstreiche. „Gewohnheit ist das Geheimniss der Tugend". Freilich auch des Lasters; aber jener Satz enthält eben die stillschweigende Voraussetzung, dass man sich auch an die Tugend gewöhnt. Solche edle Menschen mögen wir in erbärmlichen Zeiten stets als erhebende und ermuthigende Vorbilder uns vorhalten; aber sie sind Ausnahme von der Regel, sie beweisen nichts gegen die Behauptung, dass die nothwendigen Lebensmittel auch die nothwendigen Tugendmittel sind.

Nicht „der gute Wille der Moralphilosophen", aber auch nicht der hinzutretende kluge, den eigenen Schwächen und Verlockungen zum Verbrechen rechtzeitig begegnende „Verstand" der Criminalisten wie A. v. Feuerbach — nur die Glückseligkeit, aber nicht die luxuriöse, die aristokratische, sondern die gemeine, plebejische Glückseligkeit, die mit dem Genusse des Nothwendigen, (was freilich auch relativ, je nach dem Stand-

punkt der Menschheit verschieden ist), nach gethaner Arbeit verbundenen Glückseligkeit: nur diese ist es, welche im Grossen und Ganzen die Menschen vom Laster und Verbrechen abhält. Wollt ihr daher der Moral Eingang verschaffen, so schafft vor allem die ihr im Wege stehenden, materiellen Hindernisse hinweg! Alles aber, was mit der nothwendigen, mit dem menschlichen Leben identischen Glückseligkeit im Widerspruche steht, das steht auch der Tugend im Wege und mit ihr im Widerspruch. Das delphische Orakel erklärte im Gegensatze zu dem dummen König Gyges oder Krösus, der sich wegen seines unermesslichen Reichthums für den glücklichsten Menschen hielt, den armen und tugendhaften Arkader Aglaus für den Glücklicheren. Aber der arme und tugendhafte Aglaus hatte doch einen eigenen, zwar kleinen, aber zu seinem Lebensunterhalt vollkommen hinreichenden Acker. Sein Moralsystem war also auf guter materieller Grundlage auferbaut. Wo aber die eigentliche Armuth, die Noth beginnt, wo der Glückseligkeitstrieb so herunter gesunken ist, dass er sich nur auf die Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses, auf Stillung des Hungers beschränkt, da schweigt auch das delphische Orakel und der kategorische Imperativ. Noth kennt kein Gebot, heisst es schon im Sprüchwort. „Von 100 Strassendirnen Londons" — lese ich eben in einem alten Exzerpt aus der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung vom 26. April 1858 — „sind erwiesenermaassen 99 Opfer der Noth". Neunundneunzig Opfer der Noth, nicht der sinnlichen Lust, nicht des Mangels an gutem Willen und Verstand oder gar an Glauben, welchem Mangel die geistlichen Herren, ihrem Interesse und Berufe gemäss, alle Laster und Verbrechen der Welt aufbürden; nein! nur Opfer des Mangels an den nothwendigsten Lebensmitteln! Wahrlich, man kann auch von den Londoner Strassendirnen Moral lernen — lernen, dass ihre Verworfenheit nur von dem verworfenen, verneinten Glückseligkeitstrieb abstammt; dass die Pflicht der Tugend das unumgängliche und unumstössliche Recht, das heilige Naturrecht des Glückseligkeitstriebes, zur Voraussetzung hat.

Uebrigens sind wir mit dieser Unterscheidung zwischen den Motiven schon über das Gebiet „der Pflichten gegen sich selbst" in das Gebiet der Pflichten gegen Andere übergegangen, damit

in den zweiten Theil der Moral, der aber so sehr das Ganze beherrscht, dass selbst auch die auf das eigene Selbst sich beziehenden Pflichten nur als Pflichten gegen Andere angesehen und behandelt werden können; dass hier erst die grosse Streitfrage zwischen Pflicht und Glückseligkeit, hier erst die Frage sich aufthut: Was ist denn Moralisch, was das charakteristische Merkmal und Fundament der Moral?

---

9. Der Glückseligkeitstrieb und die Pflichten gegen Andere.

In der That ist Moral eines für sich allein gedachten Individuums eine leere Fiction. Wo ausser dem Ich kein Du, kein anderer Mensch ist, ist auch von Moral keine Rede; nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch. Ich bin Ich nur durch Dich und mit Dir. Ich bin meiner selbst nur bewusst, weil Du meinem Bewusstsein als sichtbares und greifbares Ich, als anderer Mensch gegenüberstehst. Weiss ich, dass ich Mann bin und was der Mann ist, wenn mir kein Weib gegenübersteht? Ich bin meiner selbst bewusst, heisst: ich bin mir vor allem Anderen bewusst, dass ich ein Mann bin, wenn ich nämlich ein Mann bin. Das gleiche, unterschiedslose und geschlechtslose Ich ist nur eine idealistische Chimäre, ein leerer Gedanke.. Nur der ins ganze und innerste Wesen dringende Einschnitt ins Fleisch, der Mann und Weib von einander geschnitten, wenn wir einer platonischen Mythe einen Augenblick Zeit und Raum gönnen, begründet oder verwirklicht und versinnlicht erst den Unterschied zwischen Ich und Du, auf dem unser Selbstbewusstsein beruht. Sind denn nicht aber auch die Thiere männliche und weibliche? Ja freilich, aber was hat denn nicht Alles der Mensch mit den Thieren gemein? Der Unterschied ist nur, dass das mit ihnen Gemeinsame in ihm vermenschlicht, vergeistigt, veredelt, leider aber auch oft verunstaltet und verschlechtert wird.

Wie zur Entstehung des Menschen — versteht sich nach vorausgegangner Urzeugung, von der wir noch nichts Bestimmtes

wissen; nur so viel, dass der aus ihr hervorgegangene Mensch noch kein Mensch, wenigstens in unserem Sinn — ein solcher war erst der zweite, der vom Menschen erzeugte und empfangene Mensch — wie also zur physischen Enstehung des Menschen, so gehören auch zur geistigen Entstehung, zur Erklärung der Moral, zum allerwenigsten zwei Menschen: Mann und Weib. Ja, das Geschlechtsverhältniss kann man geradezu als das moralische Grundverhältniss, als die Grundlage der Moral bezeichnen. In einem wahren Culturstaat, wovon freilich unsere gleissenden Scheinculturstaaten noch unendlich entfernt sind, ist daher eine Kirche, die ihren Priestern die Ehelosigkeit zum Gesetz macht, eine moralische Unmöglichkeit. Gesetzliche Ehelosigkeit ist so viel wie ein gesetzliches Verbrechen. Wo aber ein Verbrechen und zwar ein solches gegen die Natur des Menschen anerkannt und sanctionirt ist, da ist an sich jedes Verbrechen gegen sie geheiligt. Doch die aus dem Geschlechtsverhältniss abgeleitete Moral liegt ausser dem Plan dieser Schrift; für unseren gegenwärtigen Zweck halten wir uns nicht an die geheimen, sondern die offenbaren, männiglich bekannten Folgen der Paarung.

Wie leicht ist es doch, die sogenannten Pflichten gegen sich in Uebereinstimmung mit dem Glückseligkeitstriebe zu bringen. Aber was hat die Moral mit diesen sogenannten Pflichten zu schaffen? Von Moral kann nur da die Rede sein, wo das Verhältniss des Menschen zum Menschen, des Einen zum Anderen, des Ich zum Du zur Sprache kommt. Einen moralischen Sinn und Werth haben die Pflichten gegen sich nur, wenn sie als indirecte Pflichten gegen Andere erkannt werden; wenn anerkannt wird, dass ich nur, weil ich Pflichten gegen Andere — meine Familie, meine Gemeinde, mein Volk, mein Vaterland, — auch Pflichten gegen mich selbst habe. Gut und Moralisch ist dasselbe. Gut ist aber nur, wer Anderen gut ist. Aber wie kommt denn der Mensch von seinem egoistischen Glückseligkeitstrieb aus zur Anerkennung der Pflichten gegen andere Menschen? Darauf ist zu erwidern, dass diese Frage schon längst die Natur selbst entschieden und gelöst hat, indem sie nicht nur einen einseitigen und ausschliesslichen, sondern auch zwei-

und gegenseitigen Glückseligkeitstrieb hervorgebracht, einen Glückseligkeitstrieb, den man nicht an sich selbst befriedigen kann, ohne zugleich, selbst unwillkürlich, den Glückseligkeitstrieb des anderen Individuums zu befriedigen, kurz, einen männlichen und weiblichen Glückseligkeitstrieb. In Folge dieses dualistischen Glückseligkeitstriebes ist das Dasein des egoistischen Menschen an das Dasein anderer Menschen, wenn auch nur seiner Eltern, seiner Brüder und Schwestern, seiner Familie gebunden, so dass der egoistische Mensch ganz unabhängig von seinem guten Willen, schon von Mutterleibe an die Güter des Lebens mit seinem Nächsten theilen muss, schon mit der Muttermilch also mit den Elementen des Lebens auch die Elemente der Moral einsaugt, als da sind Gefühl der Zusammengehörigkeit, Verträglichkeit, Gemeinschaftlichkeit, Beschränkung der unumschränkten Alleinherrschaft des eigenen Glückseligkeitstriebes. Und wenn alle diese unwillkürlichen, physisch-moralischen Einflüsse an dem unbeugsamen Starrsinn des Egoisten wirkungslos scheitern: zweifelt nicht! dann werden ihn die Püffe seiner Brüder und die Kniffe seiner Schwestern *Mores* lehren — lehren, dass auch der Glückseligkeitstrieb der Anderen ein berechtigter ist, so gut wie der seinige; ja ihn vielleicht selbst sogar zu der Ueberzeugung bringen, dass mit der Glückseligkeit der Seinigen seine eigene aufs innigste verwachsen ist. Wer aber auch auf diesem familiären Wege nicht zur Anerkennung der Pflichten gegen Andere kommt, der wird von Rechtswegen, um uns aus dem engen Kreis der Familie aufs Gebiet der menschlichen Gesellschaft zu versetzen, durch Anwendung von Gewaltmaassregeln dazu gezwungen.

Das Recht ist auch Moral; aber Moral, deren Gebiet ein so bestimmtes und begrenztes, dass ihre Pflichten nur beachtet werden können, weil ihre Nichtbeachtung mit peinlichen oder bürgerlichen Strafen verbunden ist: darum, wie die Geschichte beweist, die älteste, aber heute noch, wenn auch nicht in der Theorie, doch im Leben giltige und wirksame Moral. Welche eitle und unfruchtbare Bemühung daher, aus der modernen idealistischen, vom Rechte unterschiedenen Moral doch wieder das Recht deduciren zu wollen! Eine Deduction, die übrigens,

so verkehrt sie ist, einen guten historischen Grund hat; denn sie ist nur, wie die philosophische Ableitung der Welt aus dem Ich, die legitime Nachkommenschaft von der alten und geheiligten Erklärung der Welt aus Gott.

Peinliche Zwangs- und Strafmittel stehen nun allerdings im schreiendsten Widerspruche mit dem Glückseligkeitstriebe; aber doch nur mit dem des Leidenden, nicht mit dem der sie Ausübenden. Wer aber einmal nicht gut und freiwillig den Glückseligkeitstrieb der Anderen anerkennt, ja selbst geradezu verletzt, der muss es sich auch gefallen lassen, wenn sie an ihm das Widervergeltungsrecht, das Recht des Rhadamantes, des furchtbaren Höllenrichters ausüben; wenn sie überhaupt zur Vorsorge für die Zukunft ihm und seines Gleichen gegenüber — und gegebenen Falls ist jeder Mensch möglicher Weise seines Gleichen — ihr Gut und Blut nicht dem wehrlosen guten Willen der Moral, sondern dem bis an die Zähne bewaffneten Rechte zum Schutze anvertrauen. Die vom Rechte abgesonderte Moral verheisst uns zwar sehr viel, unendlich mehr, als das Recht, aber ihre Leistungen bleiben meist unendlich weit, oft gänzlich hinter ihren Verheissungen zurück; das Recht dagegen verheisst uns wenig, dafür aber hält es aufs strengste, was es verspricht. Wir stellen an Dich, unverbesserlicher Egoist! durchaus keine übermenschlichen Forderungen, wir anerkennen sogar Deinen Egoismus; nur verlangen wir dafür von Dir, dass Du auch unseren Egoismus anerkennst Wir machen gar keine Ansprüche an Deine Grossmuth und Freigebigkeit, wovon Du ja nichts weisst und wissen willst; wir verlangen nur von Dir, dass Du uns nicht nimmst, was unser ist, dass Du uns ungeschoren im Genuss unseres Besitzes oder Erwerbes schalten und walten lässt; kurz wir verlangen von Dir nicht Moral, sondern nur Recht oder nur die mit dem Recht identische Moral: R e c h t l i c h k e i t; mit andern Worten: nicht „Tugendpflichten", nur „Rechtspflichten".

Was ist denn nun aber Moralisch? Was macht unsere Gesinnung und Handlung zu einer moralischen? Müssen wir in der Moral das directe Gegentheil von dem, was Recht und Rechtens ist, sein und thun? Müssen wir hier uns Alles gefallen lassen? Widerstandslos uns hier das Hemd vom Leibe ziehen lassen oder

besser selbst ziehen, um unsere gänzliche Eigenthumslosigkeit, Interesselosigkeit und Selbstlosigkeit als das wahre Muster der Moral in voller Blösse hinzustellen? „Befindet sich die Moral in der Schwebe, wie der Geist eines Verstorbenen", wie einst ein Landpfarrer in einer Grabrede sagte, d. h. schwebt die Moral in der Luft? Hat sie keinen Fuss mehr auf dem Boden des Rechts? Gilt hier nicht mehr das Grundrecht der Selbst- und Nothwehr? nicht mehr der egoistische Glückseligkeitstrieb? Hören wir in der Moral auf, Menschen zu sein? Sollen wir den Engeln oder irgend welchen himmlischen, körper- und selbstlosen Phantasiewesen gleich werden? Nein! wir wollen auch in der Moral Menschen bleiben oder vielmehr es erst recht werden: denn das Recht für sich selbst ist allerdings ein einseitiger, unvollständiger, beschränkter, engherziger Ausdruck des menschlichen Wesens; wir bedürfen zu seiner Ergänzung eine Erweiterung und Erhebung über den herzlosen Rechtsegoismus: d. h. eben der Moral. Rottet aber deswegen die Moral den Egoismus überhaupt, den vielleicht besser mit dem nicht so verschrienen Namen der Selbstliebe bezeichneten, den, theologischen und moralischen Hypokriten gegenüber, mit vollkommenem Rechte sogenannten Egoismus mit Stumpf und Stiel aus? Fordert sie eine nur aus dem Himmel der Theologie stammende und nur in diesem Himmel heimische Uneigennützigkeit? Ganz richtig: gut ist nur, wer Anderen als sich gut ist. Aber ist von diesem Gutsein gegen Andere das Gutsein gegen sich selbst ausgeschlossen? Darf ich mir selbst nichts Gutes gönnen? Muss ich mich hassen, anfeinden, verleugnen, verneinen, um das Prädicat eines moralischen Menschen zu verdienen, mich schlechterdings unglücklich machen, um Andere zu beglücken? Verdammt, kurzum, die Moral den eigenen Glückseligkeitstrieb oder abstrahirt wenigstens von ihm als einem sie verunreinigenden Triebe? Mit Nichten; aber allerdings die Moral kennt keine eigne Glückseligkeit ohne fremde Glückseligkeit, kennt und will kein isolirtes, von dem Glück der Anderen abgesondertes und unabhängiges, oder gar mit Wissen und Willen auf ihr Unglück gegründetes Glück, kennt nur eine gesellige, gemeinschaftliche Glückseligkeit.

Die Moral verdirbt und verübelt uns nicht, wie die katho-

lische Heiligkeit, wie wir schon oben an dem Beispiel der heiligen Adelgunde sahen, den ästhetischen Geschmack, den Wohlgeschmack an guter geistiger und leiblicher Nahrung. Es ist also nicht unmoralisch, Gutes zu essen; aber es ist unmoralisch, als Familienvater, um bei der nächsten und engsten menschlichen Gemeinschaft stehen zu bleiben, diesen Genuss nur mir allein mit Ausschluss der Meinigen oder gar auf Kosten ihres eigenen Nahrungsbedürfnisses zu gönnen. Was aber die Moral uns gebietet: uns zu beschränken in unseren Lebensbedürfnissen, wenn sie nur zum Nachtheil und Verderben der Anderen befriedigt werden können, das thut der wahre, mustergültige Familienvater von selbst, aus eigenem Antreib; denn das mit den Seinigen getheilte Stück trockenen Brotes schmeckt und bekommt ihm besser, als das allein für sich genossene, saftigste Bratenstück.

Die moralischen Hyperphysiker haben dem sinnlichen Genuss in aristokratischem Gedankendünkel alles Recht, allen Antheil an moralischer Gesetzgebung abgesprochen, weil er der Allgemeinheit ermangle, nur singulär und particulär sei; und doch beweist jeder alltägliche Familientisch, jeder öffentliche Festschmauss, wo vielleicht sogar die in ihren politischen, moralischen und religiösen Meinungen uneinigen Köpfe nur im guten Essen und Trinken einig sind, dass es auch einen gemeinschaftlichen Geschmack giebt.

Aber gilt das nur von den Gegenständen des Geschmackssinns, der Sinne überhaupt? Gilt dasselbe nicht auch und vielleicht noch mehr von den abstracten, den un- und übersinnlichen Gegenständen? Alle Menschen unterscheiden zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht; aber was ist Recht, was Unrecht? Ueber diese allgemeinen Fragen findet keine Uebereinstimmung statt, namentlich wenn man seine Blicke über die Grenzen seines Landes und Volkes hinaus schweifen lässt. Was übrigens den Unterschied des Geschmackes anbetrifft, so tritt dieser — und dies ist eine für die Sache des Glückseligkeitstriebes höchst wichtige Bemerkung — eigentlich erst hervor auf dem Gebiete der aristokratischen Kochkunst, der Gourmandise; er bezieht sich nicht auf die einfachen, nothwendigen, allgemeinen, wenn auch nur, wie alles Menschliche, relativ allgemeinen, volks-

thümlichen, landessittlichen Speisen. Wie sind im Genusse und Preise solcher Speisen alle Zungen und Herzen einstimmig! Nur wo der Kaviar oder sonst ein exotisches Reizmittel des Appetites den Anfang macht, hört der Gemeingeist des Geschmacks auf, wird der Geschmack und mit ihm die menschliche Glückseligkeit überhaupt „subjectiv", „particulär" und „singulär", wozu ihn unsere speculativen Philosophen ohne Unterscheidung zwischen exquisiter *table d'hôte* und gemeiner Hausmannskost gemacht haben.

Es ist aber deswegen keineswegs unmoralisch, Leckerbissen zu speisen, wenn man dazu die Mittel hat und darüber nicht andere Pflichten und Aufgaben versäumt; aber unmoralisch ist es, das Gute, das man sich gönnt, Anderen zu entziehen oder nicht zu gönnen, nur den eigenen, nicht auch den Glückseligkeitstrieb der Anderen als eine berechtigte Macht theoretisch und praktisch anzuerkennen, nicht das Unglück Anderer wie eine Verletzung des eigenen Glückseligkeitstriebes sich zu Herzen zu nehmen. Thätige Theilnahme an Anderer Glück und Unglück, Glücklichsein mit den Glücklichen und unglücklich mit den Unglücklichen — aber nur, um womöglich, wie sich übrigens von selbst versteht, dem Uebel abzuhelfen — das allein ist Moral. Wir haben für die Pflichten gegen Andere keine andere Quelle, aus der wir schöpfen könnten, was gut oder böse, keinen anderen Stoff und Maasstab, als für die Pflichten gegen uns selbst. Gut ist, was dem menschlichen Glückseligkeitstriebe gemäss ist; böse, was ihm mit Wissen und Willen widerspricht. Der Unterschied liegt nur im Gegenstande, nur darin, dass es sich hier um das eigene, dort um das andere Ich handelt. Und die Moral besteht eben nur darin, dass ich dasselbe, was ich in der Beziehung auf mich selbst unbedenklich gelten lasse, auch in der Anwendung und der Beziehung auf Andere gelten lasse, bekräftige und bethätige. Die eigene Glückseligkeit ist allerdings nicht Zweck und Ziel der Moral, aber ihre Grundlage, ihre Voraussetzung. Wer ihr keinen Platz in der Moral einräumt, wer sie hinauswirft, der öffnet diabolischer Willkür die Thüre; denn nur aus der Erfahrung meines eigenen Glückseligkeitstriebes weiss ich, was gut oder böse ist, was Leben oder Tod, was Liebe oder

Hass ist und wirkt, reiche ich daher dem Hungernden nicht statt Brotes einen Stein, dem Durstenden nicht statt Trinkwasser Scheidewasser. „Derjenige," sagt der chinesische Weltweise Confucius, „dessen Herz redlich ist und der für Andere dieselben Gesinnungen hegt, wie für sich, entfernt sich nicht von dem Moralgesetze der Pflicht, welches den Menschen durch ihre vernünftige Natur vorgeschrieben ist; er thut Anderen nicht, was er nicht wünscht, dass man ihm thue." Und an einer anderen Stelle: „Was man nicht wünscht, dass es uns gethan werde, das muss man auch Anderen nicht thun!" Im neuen Testament wird dieser Satz bekanntlich so ausgesprochen: „Alles, was ihr wollet, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen." Er kommt übrigens auch schon, negativ ausgedrückt, im alten Testament vor, ebenso bei den Griechen, den Römern und vielen anderen, selbst uncultivirten Völkern. Unter den vielen moralischen Grundsätzen und Vorschriften, die man ausgeheckt hat, ist dieser schlichte, populäre Grundsatz der beste und wahrste und zugleich einleuchtendste und überzeugendste, weil er das Herz trifft, weil er uns den eigenen Glückseligkeitstrieb zu Gewissen führt. Was Du nicht wünschest, dass man Dir thue, wenn Du hast, was Du wünschest, wenn Du glücklich bist: dass man also Dir Uebles oder Böses thue, das thue auch Anderen nicht; und was Du wünschest, dass sie Dir thun, wenn Du unglücklich bist: dass sie Dir nämlich beistehen, wenn Du Dir selbst nicht helfen kannst, dass sie Dir Gutes thun, das thue Du auch ihnen, wenn sie Deiner bedürfen, wenn sie unglücklich sind. — Was will man mehr verlangen? „Aber das ist ja doch immer nur eine egoistische Moral?" Ja wohl, aber dafür auch gesunde, schlichte, ehrliche und redliche, menschliche, in Fleisch und Blut dringende, nicht phantastische, gleissnerische, scheinheilige Moral.

Der vor den übrigen deutschen speculativen Philosophen durch seine Unumwundenheit, Klarheit und Bestimmtheit ausgezeichnete Schopenhauer hat im Gegensatz zu den hohlen philosophischen Moralprincipien das Mitleid als die Grundlage der Moral, als die einzige echt moralische und zugleich lebendige, im Menschen wirksame Triebfeder hervorgehoben.

„Grenzenloses Mitleid", sagt er z. B. unter Anderem, „mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Casuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, Jedem helfen, soviel er vermag, und alle seine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen". Ausgezeichnet durch Wahrheit und Klarheit ist, wie er nun an einzelnen Beispielen nachweist, dass nur der grösste Mangel an Mitleid es ist, der einer That den Stempel der tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt; wie er namentlich nachweist, dass auch „der ersten und grundwesentlichen Cardinaltugend, der Gerechtigkeit", dem *Neminem laede*, „Verletze Niemanden", nicht ein Allgemeingespenst, nicht die „Idee" oder Pflicht der Gerechtigkeit *in abstracto*, sondern das Mitleid zu Grunde liegt. Aber wie ist es möglich, zu verkennen, dass dem Mitleid selbst wieder der Glückseligkeitstrieb zu Grunde liegt? * Dass diese Sympathie mit dem Leidenden nur aus Antipathie gegen das Leiden, aus dem nicht leiden, aus dem glückselig sein Wollen entspringt, dass also das Mitleid nur der mit den Verletzungen des fremden oder anderen Glückseligkeitstriebes mitverletzte, mitleidende, eigene · Glückseligkeitstrieb ist? Je gleichgiltiger, je unempfindlicher ein Mensch gegen eigene Schmerzen ist, um so unempfindlicher wird er auch gegen die Schmerzen Anderer sein. Und nur weil ihm die Schmerzen Anderer selbst wehe thun oder wenigstens ihn in seinem Glücke stören, weil er sich selbst unwillkürlich, ohne alle Berechnung wohlthut, indem er ihnen wohlthut, leistet er ihnen thätigen Beistand.

Macht was ihr wollt — ihr bringt nimmermehr allen und jeden Egoismus vom Menschen los; aber unterscheidet, ich kann nicht oft genug daran erinnern, zwischen bösem, unmenschlichem, herzlosem, und gutem, theilnehmendem, menschlichem Egoismus; zwischen unwillkürlicher, argloser, in der Liebe zu Anderen, und willkürlicher, absichtlicher, in der Gleichgiltigkeit oder gar

* So offen, so populär ist der im Mitleid enthaltene Glückseligkeitstrieb, dass es selbst im Lexikon, wie im Mozin heisst: *on se pleure soi-même, en pleurant les autres.*

Bosheit gegen Andere sich befriedigender Selbstliebe. Wer allen Eigenwillen aufhebt, hebt damit auch das Mitleid auf. Für wen die Glückseligkeit nur Selbstsucht, oder nur Schein und Tand ist, für den ist auch die Unglückseligkeit, die Mitleidswürdigkeit keine Wahrheit; denn das Wehgeschrei des Elends ist nicht weniger selbstsüchtig und eitel, als der Ausruf der Lust und Freude. Wer für das Nirvâna oder sonst eine metaphysische, übersinnliche Nullität oder Realität als die höchste Wahrheit für den Menschen schwärmt, für den ist die menschliche, irdische Glückseligkeit ein Nichts; aber ebenso auch das menschliche Leid und Elend ein Nichts, wenn er wenigstens consequent sein will. Nur wer die Wahrheit des individuellen Wesens, die Wahrheit des Glückseligkeitstriebes anerkennt, hat ein wohlbegründetes, mit seinem Princip, seinem Grundwesen übereinstimmendes Mitleid. Wenn daher der Buddhismus das Mitleid als die höchste Tugend preist, so beweist er damit, dass er, obgleich nur auf indirecte und negative Weise, nichts weiter als Glückseligkeit will und bezweckt.

---

10. Der Einklang des Gewissens mit dem Glückseligkeitstrieb.

„Immer und immer nur Glückseligkeit! selbst auch in der Moral! Wer kann das mit seinem Gewissen zusammenreimen? Was ist das für eine Moral, die nur auf die Stimme des Glückseligkeitstriebes hört, aber nichts vom Gewissen weiss und wissen will? Ein schönes Ding — eine gewissenlose Moral! Wie leicht ist es doch, untergeordnete Widersprüche gegen den Glückseligkeitstrieb zu beseitigen, wenn man den Hauptwiderspruch, das Gewissen, unberücksichtigt lässt! Wie viele Menschen haben, lediglich von ihrem Gewissen getrieben, sich selbst vor Gericht angeklagt, sich selbst also dem Richter zur Bestrafung überliefert! Beweisen solche Handlungen nicht eine vom Glück-

seligkeitstriebe unabhängige und ihm entgegenwirkende Macht? Hat man deswegen nicht mit vollem Rechte, und in früheren Zeiten fast einstimmig, das Gewissen als das Zeugniss eines im Menschen wirkenden, aber vom Menschen unterschiedenen Wesens, eines Gesetzgebers, Richters, Gottes, angesehen?" Die Stimme des Gewissens wäre also eine Stimme gegen den Glückseligkeitstrieb, und zwar eine solche, vor welcher er beschämt verstummen müsste, wie überhaupt vor Gotteswort Menschenwort? Aber haben Sie, hochehrwürdiger Herr Pastor! — denn ich weiss, dass der Einwurf mit dem Gewissen nur aus Ihrem, nur aus geistlichem Munde stammt — schon vergessen, was ich eben entwickelt habe? vergessen, dass, was Sie dem Menschen ins Gewissen hineinschieben und mit demselben sagen wollen, ich schon in dem Glückseligkeitstriebe enthalten sehe und nicht nur sehe, sondern als enthalten darstelle; dass es, wenn auch nicht für die Schule und die philosophische Abstraction, doch in Wahrheit und Wirklichkeit keinen einfachen, sondern einen doppelten, zweifachen Glückseligkeitstrieb giebt, wenigstens einen männlichen und weiblichen, wenn wir in Gedanken das menschliche Gesellschaftswesen auf das Minimum beschränken; dass die Autonomie des männlichen Glückseligkeitstriebes, so sehr er auch von jeher den Grundsatz des neuesten Staatsrechts: „Macht geht vor Recht" gegen das schwächere Geschlecht geltend gemacht hat, doch immerhin wenigstens in gewissen Beziehungen in die Heteronomie des weiblichen Glückseligkeitstriebes sich fügen und schmiegen musste; dass also das Gewissen, dieses mystische „Mittelding zwischen Gott und Mensch", *medium inter Deum et Hominem*, wie es ein Theolog nannte und Andere, selbst Philosophen, wie K a n t , der That nach, wenn auch nicht mit denselben Worten bezeichneten, in Wahrheit nichts anderes ist, als die Mitte, als das Band zwischen Man und Weib, zwischen Ich und Du, zwischen eigener und fremder Glückseligkeit.

„Das Gewissen ist der *alter ego*, das andere Ich im Ich," sage ich in meiner Theogonie; und in meiner letzten Schrift heisst es vom Gewissen: „Das Ich ausser mir, das sinnliche Du, ist der Ursprung des ‚übersinnlichen' Gewissens in mir. Mein Gewissen ist nichts anderes, als mein an die Stelle des verletzten

Du sich setzendes Ich, nichts anderes als der Stellvertreter der Glückseligkeit des Anderen auf Grund und Geheiss des eigenen Glückseligkeitstriebes". Was heisst: das andere Ich im Ich? Doch wohl nicht, wie sich für den Verständigen von selbst versteht, das andere Ich mit Haut und Haaren, mit Fleisch und Bein, sondern das vorgestellte, vergegenwärtigte, zu Gemüthe gezogene: kurz das Bild des Anderen, das mich abhält, ihm Böses zuzufügen, oder mich peinigt und verfolgt, wenn ich ihm bereits Böses zugefügt habe.

Das Gewissen hängt daher aufs innigste mit dem Mitleid zusammen und beruht auf der Empfindung oder Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes: was du nicht wünschest, dass dir die Anderen thun, das thue ihnen nicht! Ja es ist selbst nichts anderes als das M i t l e i d , aber mit dem Stachel des Bewusstseins, der Urheber des Leids zu sein. Wer keinen Glückseligkeitstrieb hat, weiss und fühlt nicht, was Unglück ist, hat also kein Mitleid mit Unglücklichen; und wer kein verdoppeltes, verschärftes, gesteigertes Mitleid empfindet, wenn er sich bewusst ist, den Anderen unglücklich gemacht zu haben, der hat kein Gewissen. Nur, weil ich mir auf Grund meines Glückseligkeitstriebes bewusst bin, dass ich den Anderen bitterböse wäre, wenn er mir das Uebel angethan hätte, das ich ihm angethan habe, sehe ich ein, wenn ich zur Besinnung, zum Nachdenken über mein Thun komme, dass ich Unrecht gethan habe, dass ich alle Ursache habe, mir selbst bitterböse zu sein, mir keine Befriedigung des eigenen Glückseligkeitstriebes mehr zu gönnen, weil ich den wohlberechtigten Glückseligkeitstrieb des Anderen thörichter und frevelhafter Weise verletzt habe.

P o s t f a c t u m p o e n i t e t a c t u m: Erst nach der That erwacht und entsteht das Gewissen; aber diese That ist keine gute, sondern böse; erst nach der bösen That also erwacht das böse Gewissen. Und nur dieses kann man im Sinne haben, wenn man das Gewissen im Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb findet; denn dass das gute, das beglückende Gewissen mit demselben zusammen sich reimt und stimmt, das versteht sich von selbst. In der That ist auch nur das böse Gewissen der Ursprung des Gewissens oder das ursprüngliche, naturwüchsige,

unverfälschte, wesenhafte und wahrhafte, dieses Namens würdige Gewissen. Um über das Gewissen ins Reine zu kommen, muss man sich nicht Rath holen wollen in den Schriften unserer Moraltheologen oder Moralphilosophen, wo von einem irrenden, zweifelhaften, wahrscheinlichen, und wer weiss noch wie vielen anderen theoretischen und problematischen Gewissen die Rede ist; man muss das Gewissen, wie überhaupt alle Dinge, die nicht unmittelbar sinnliche Gegenstände sind, da anpacken und aufgreifen, wo es aus der Region des blossen Denkens, Meinens und Zweifelns, also eben aus der Region des irrenden und zweifelhaften Gewissens, heraustritt; wo es aus einem Object der Logik ein pathologisches Object, in der Gestalt von Erinnyen oder Furien ein Gegenstand der Empfindung und Anschauung, also eine unbezweifelbare, unleugbare, sinnlich gewisse Thatsache wird, so sinnlich gewiss wie das *corpus delicti*, das hier vor meinen Augen als der sinnliche Beweis meiner Frevelthat dasteht. Dieses Gewissen ist aber nur das böse Gewissen. Und das böse Gewissen ist nur der in den Eingeweiden meines eigenen Glückseligkeitstriebes wühlende, verletzte Glückseligkeitstrieb des Anderen. Was ich dem Anderen angethan, das thue ich nun an seiner Statt mir selbst an; was ich im Guten und in Frieden mit ihm und mir selbst nicht anerkannt habe, dass es nämlich nur eine gemeinschaftliche Glückseligkeit giebt, das anerkenne ich jetzt auf umgekehrte Weise, im Bösen, im Zwiespalt mit mir selbst. So rächt sich der verletzte Andere an mir; in meiner Gewissenspein vollstrecke ich nur aus Sympathie, aus, leider! erst nach der That erwachtem Mitgefühl, Mitleid, das Urtheil, das er über mich, seinen Verletzer, gefällt, den Fluch, den er aus schwergekränktem Herzen, vielleicht zugleich mit seinem letzten Seufzer, gegen mich ausgestossen hat. „Schafft mir doch die Bauern weg, sie hören nicht auf, mich zu ängstigen und zu quälen!“ so seufzte der „würtembergische Alba“ auf seinem Todtenbett. „Befreit mich von der erdrosselten Schwägerin mit ihrem Kinde, die mir nicht von der Seite weicht und mich Tag und Nacht verfolgt!“ „Die Leichen verfolgten mich, mir drohend im Traume“, so äusserten sich gemeine Mörder, Verbrecher, so äussert sich überhaupt d a s

Gewissen, das allein Gegenstand der tragischen Poesie und der Philosophie ist.*

Die Stimme meines Gewissens ist keine selbständige Stimme, keine aus dem blauen Dunst des Himmels oder gar auf dem wunderbaren Wege der Selbsterzeugung (der Generatio spontanea) aus sich selbst entsprungene Stimme; sie ist nur das Echo von dem Wehegeschrei des von mir Verletzten und dem Strafurtheil des in dieser Verletzung sich selbst verletzt fühlenden Anderen. Denn ich habe, als Angehöriger dieses Gemeinwesens, Mitglied dieses Stammes, dieses Volkes, dieses Zeitalters, in meinem Gewissen kein besonderes, kein anderes Gesetzbuch, als der Andere ausser mir. Ich mache mir nur darüber Vorwürfe, worüber mir der Andere, sei's mit Worten, sei's mit der Faust, Vorwürfe macht oder wenigstens machen würde, wenn er es wüsste oder selbst der Gegenstand einer vorwurfsvollen Handlung wäre.

Das Gewissen stammt vom Wissen oder hängt mit dem Wissen zusammen; aber es bezeichnet nicht das Wissen überhaupt, sondern eine besondere Abtheilung oder Art des Wissens, das Wissen, das sich auf unser moralisches Verhalten, unsere bösen oder guten Gesinnungen und Handlungen bezieht. Dieser Unterschied desselben vom Wissen überhaupt oder vom blossen Wissen ist selbst schon sprachlich durch die Vorsilbe angezeigt, wie unsere Moralphilosophen und Moraltheologen richtig bemerkt haben. Aber gleichwohl haben sie kein besonderes Gewicht gelegt auf die Bedeutung der deutschen Vorsilbe: ge; sie bedeutet nämlich dasselbe, was das Syn in dem griechischen Synekdosis, was das Con in dem lateinischen Conscientia, dasselbe, was das deutsche Mit. Gewissen ist Mitwissen. So sehr ist das Bild des Anderen in mein Selbstbewusstsein, mein Selbstbild eingewoben, dass selbst der Ausdruck des Allereigensten und Allerinnerlichsten, das Gewissen, ein Ausdruck des Socialismus, der Gemeinschaftlichkeit ist; dass ich selbst in den geheimsten, verborgensten Winkel meines Hauses, meines Ichs, mich nicht zurückziehen und verstecken kann, ohne zugleich

* Siehe hierüber mehr in meiner Theogonie, Abschnitt 19: „Das Gewissen und das Recht" (Bd. IX). Ferner: Ideler, Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns, Theil 1, S. 102—106.

ein Zeugniss von dem Dasein des Anderen ausser mir abzugeben. Wenn ich auch keinen Zeugen gegen mich habe, keinen Mitwisser, (denn der Einzige, der mich meiner Frevelthat zeihen könnte, ist nicht mehr unter den Lebenden, und sein Leichnam von mir ins Meer versenkt oder zu Asche verbrannt worden), so habe ich doch einen Mitwisser, einen Zeugen, einen möglichen Verräther und Ankläger an mir selbst. Das Wissen ist nur erleuchtendes Licht; aber das Gewissen ist brennendes, condensirtes Licht; ist böses, empfindliches Wissen, auf das so gern vertilgte und doch unvertilgbare Bewusstsein meiner bösen Thaten eingeschränktes Wissen. Einschränkung ist Beengung, Beklemmung. Gewissen, namentlich böses Gewissen, ist beklommenes, gewaltsam zurückgehaltenes und zusammengepresstes Wissen. Was Niemand weiss, aber alle Anderen wissen möchten und wissen sollten, weil sie dann wüssten, was auch sie im Nothfall von mir zu erwarten haben, was ich für ein Bösewicht bin: das weiss ich allein, der Thäter, und doch darf ich es nicht sagen. Welche Last! Welcher Widerspruch mit dem Mittheilungstrieb, mit dem Triebe, auszusprechen, was man weiss und denkt! Wenn sich aber auch zu den Qualen des Gewissens nicht die Qual der Verschwiegenheit, der gewaltsamen Zurückhaltung und der Furcht vor Selbstverrath gesellen, wenn kein Geheimniss aus den begangenen Verbrechen gemacht wird, so bleibt es doch das ursprüngliche Merk- und Brandmal des Gewissens, dass es im Unterschied von dem gemeinen Tageslicht des Wissens die Blendleuchte der eigenen bösen That und Gesinnung ist. Gewissen haben heisst ursprünglich ein böses Gewissen haben. Wer sich aus seinen bösen Thaten nichts macht, wer von ihnen nur ein theoretisches oder historisches Wissen wie von irgend einer anderen gleichgiltigen That oder Begebenheit, also kein böses Gewissen hat, der hat gar kein Gewissen, ist ein moralisches Monstrum. Und: ich habe ein gutes Gewissen, heisst ursprünglich nichts weiter, als ich bin mir keiner Schuld, keiner bösen That bewusst, keiner That, die das Tageslicht zu scheuen hätte.

Das Gewissen hat man unterschieden in das der That vorhergehende, das sie begleitende, das ihr nachfolgende Gewissen. Aber nur das letztere verdient, wie gesagt, diesen Namen; denn

vor und während der That hat der Mensch nur sein Interesse, nur die Befriedigung seiner Leidenschaft, seiner Begierde im Auge; erst nach vollbrachter That kommt er zur Besinnung, zur Erkenntniss, zur moralischen Kritik. Vor und während der That schweigt das Gewissen oder seine Stimme ist wenigstens eine so schwache und leise, dass sie von dem Thäter überhört wird; aber wo das Gewissen nicht so unzweideutig, so vernehmlich wie der Donner erschreckt und erschüttert, da kann von Gewissen keine Rede sein. Wäre das nachfolgende und vorhergehende Gewissen eines und dasselbe — o wie glücklich wäre das Menschengeschlecht, wie verschont mit so vielen, grässlichen Thaten! Aber das vorhergehende Gewissen ist leider nur eine doctrinäre Konsequenz aus dem nachfolgenden. Logisch setzt freilich dieses das erstere voraus; aber in Wirklichkeit geht dem Gewissen und der That, worauf es sich bezieht, nichts voraus als mein Wesen und Willen überhaupt.

Bin ich ein vorsichtiger, überall die Folgen erwägender, bedenklicher oder gar ängstlicher und furchtsamer Mensch, so werde ich natürlich auch, ja um so mehr, bei einer Handlung, die das Wohl und Wehe meines Nächsten und indirect mein eigenes betrifft, diesen Charakter bewähren, ohne dass man berechtigt ist, auf dieses mein Wesen das Wort Gewissen, wenigstens in dem Sinne der Moralisten, anzuwenden. Ja, wenn ich auch einen entgegengesetzten Charakter habe, so können doch vor dem Beschlusse zu einer entscheidenden Handlung in mir selbst die grössten Kämpfe vorgehen, ohne dass deswegen ein Grund vorliegt, zu ihrer Erklärung zu einem besonderen „verwundersamen Vermögen" meine Zuflucht zu nehmen. Wie das Gewissen — gedacht in der Beziehung des Menschen auf Andere — nichts anderes ist als das Wehe- und Rachegeschrei des Anderen gegen mich, so ist das Gewissen, gedacht in der Beziehung des Menschen auf sich selbst, nichts anderes als das Rache- und Wehegeschrei eines verletzten oder unterdrückten Triebes gegen seinen Unterdrücker. „Du bist ein Nichtswürdiger", ruft der Genusssüchtige sich zu, so oft das Gewissen des Thätigkeitstriebes in ihm erwacht. Der Ausdruck Gewissen ist hier absichtlich gewählt: er bedeutet aber nichts anderes, als das mit Tadel, mit Vorwürfen

verbundene Bewusstsein. Wie der Mensch Andere tadelt, wenn sie sich eines Fehlers oder Vergehens, besonders gegen ihn, schuldig machen, so kann er auch, weil er seiner selbst bewusst ist und über sich selbst nachdenken kann, natürlich sich selbst tadeln, wenn er sich eines Vergehens oder Fehlers, insbesondere gegen Andere schuldig gemacht hat. Aber bekanntlich hängt der Sack mit den Fehlern der Anderen vorne unter den Augen, der Sack mit den eigenen hinten auf dem blinden Rücken. Und es ist höchst schwierig, wenn nicht geradezu unmöglich, diese natürliche Ordnung von Hinten und Vorn umzukehren, seine Fehler so klar vor sich hinzustellen, wie die Fehler der Anderen, sich unparteiisch zu richten und doch in einer und derselben Person zugleich Partei und Richter zu sein. Aber eben um diese Schwierigkeit zu überwinden, dieses Räthsel zu lösen, hat man das Gewissen zu einem besonderen „verwundersamen" Wissensvermögen, einem moralischen Schatzkästlein, einem geheimen Vehmgericht, einem Urim und Tummim im Menschen gemacht. Wie man die Bibel zum Inbegriff alles Wissens gemacht hat, wie man Alles, was erst Jahrtausende nach ihrer Entstehung der Mensch im Schweiss seines Angesichtes mühselig nach und nach erkannt und entdeckt hat, selbst die geologischen und astronomischen Wahrheiten, in sie hineingelesen hat, so hat man das Gewissen, nachdem seine ursprüngliche Bedeutung verschwunden war, zu einem moralischen Factotum und Fühlhorn gemacht, Alles im Gewissen schon im Voraus *a priori* enthalten gefunden, was die Menschen erst nach Jahrhunderten schwerer Kämpfe als Recht oder Unrecht festgestellt haben, ja was selbst heute noch von der heiligen katholischen Kirche als Gewissenlosigkeit bekämpft und verdammt wird. Giebt es ja doch ein specifisches katholisches Gewissen, und gewiss mit demselben Rechte, wie es ein specifisches moralisches Gewissen im Unterschiede von dem allgemeinen Wissen und Bewusstsein des Menschen von Recht und Unrecht gibt. Ist doch das Gewissen selbst nur eine von der geoffenbarten Theologie in den Menschen eingeschwärzte, von der Moralphilosophie denkgläubig in sich aufgenommene und gewissenhaft festgehaltene natürliche Theologie.

Das Gewissen ist so sehr von der Theologie und ihrer Dienerschaft oder, vielleicht richtiger, Herrschaft, der Geistlichkeit, in Beschlag genommen worden, dass es besser ist, für das Gute und Richtige, was man mit diesem Worte bezeichnet, andere unzweideutige, keine bangemachenden und irremachenden Nebenvorstellungen mit sich bringenden Worte zu gebrauchen. Das Gewissen ist, kurz geseagt, als g u t e s nichts weiter als Freude über die einem Anderen gemachte Freude, als b ö s e s nichts weiter als Schmerz, als Leiden, über das ihm aus Missverstand oder Fahrlässigkeit oder Leidenschaft zugefügte Leid. Das von den Händen der Geistlichkeit bearbeitete und der Moral überlieferte Gewissen ist der unter den Gehorsam des Glaubens an einen belohnenden und strafenden, gnädigen und zornigen Gott, d. h. an Himmel und Hölle, ewige Seligkeit und Verdammniss, gefangen genommene Glückseligkeitstrieb. Der von der Herrschaft der Theologie befreite und ans Licht der Natur gesetzte Glückseligkeitstrieb erblickt aber im Gewissen nur ein anderes Wort für: Gemüth, Herz, Gefühl für Andere, Mitgefühl, Mitleid, Menschlichkeit, Humanität. Was ist der Unterschied zwischen „empfindlichem oder unempfindlichem Gewissen", wie man unter Anderem sonst unterschieden hat, als überhaupt der Unterschied zwischen Empfindlichkeit und Unempfindlichkeit? Was der Unterschied zwischen „rauhem und zartem" Gewissen, als der Unterschied zwischen Rohheit und Zartheit des Gemüths, zwischen Brutalität und Humanität, die sich scheut, auch nur das allergeringfügigste Uebel oder Unrecht einem Anderen zuzufügen? Was sind die von den christlichen Theologen uns so sehr empfohlenen „Gewissensprüfungen" anders, als die Selbsterkenntniss und Selbstprüfungen, die schon die heidnischen Philosophen gelehrt und ausgeübt haben?

Was ist Gewissenhaftigkeit anderes als strenge, genaue, sorgfältige Pflichterfüllung oder überhaupt Rechtlichkeit, Rechtschaffenheit, Ehrlichkeit? Wenn wir im Gegensatz von nur äusserlichem Scheinwesen, von Verstellung, von Heuchelei, das Wort Gewissen gebrauchen, was bedeutet es da anders, als eben Herzlichkeit, Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit? Und wenn wir unser gutes Gewissen der Fama, dem Gerede der Leute,

der irregeführten öffentlichen Meinung, der tonangebenden Verleumdungs- und Verkleinerungssucht entgegensetzen: was anders wollen wir damit aussprechen und geltend machen, als unser stolzes, aber gerechtes Selbstbewusstsein? Wozu also die Geheimnissthuerei des Gewissens? Wozu das Gewissen „verstricken und beschweren", d. h. dem Nachtsack eines besonderen Vermögens aufbürden, was schon in der alles enthaltenden Tasche meines Selbstbewusstseins als sonnenklares oder sonnenheisses Bewusstsein meiner Unschuld oder Schuld enthalten ist?

---

11. Tugend und Glückseligkeitstrieb.

Wenn die Glückseligkeit kein Princip der Moral oder gar ein unsittliches ist, warum soll die Verneinung desselben in mir eine Tugend sein, während sie doch für die Anderen eine Bejahung desselben unsittlichen Princips ist? Wenn die Negation des „Willens zum Leben" eine Tugend ist für mich, warum soll ich sterben für Andere, damit sie leben, also ihren von mir verneinten Trieb befriedigen? Heisst das nicht aus Sittlichkeit für die Unsittlichkeit sterben? Wenn es eine Tugend ist, sich seines Mantels zu entäussern, so hänge ich dem Andern mit diesem Mantel meine Untugend an, während ich mich mit der Tugend schmücke und brüste. Oder wie soll es eine Tugend sein, wenn ich trotz des eigenen Hungers nicht esse, damit der Andere essen könne, wenn nur die Negation des Triebes die Tugend zur Tugend macht? Ist dies aber der Fall, so muss ich zu den Anderen sagen: Ich esse nichts, aber nur dafür, dass Ihr auch nichts esset; ich sterbe, aber dazu, dass Ihr auch sterbet, dass Ihr auch bestätiget, die Pflicht sei mehr als das Leben, dass Ihr auch den Trieb zum Leben negirt!

Aber so ist es nicht und soll es nicht sein. Die Tugend, die Pflicht, steht nicht im Widerspruch mit der eigenen Glückseligkeit; sie steht nur im Widerspruch mit der Glückseligkeit, die auf Kosten Anderer, zu deren Unglück, glücklich sein will. Die Tugend ist die eigene Glückseligkeit, die aber nur im Bunde

mit fremder Glückseligkeit sich glücklich fühlt, die selbst bereit ist, sich aufzuopfern, aber nur weil und wenn es das Unglück so fügt, dass das Glück der Anderen, die mehr sind als ich, mir mehr gelten als ich mir selbst allein, nur von meinem eigenen Unglück, das Leben der Anderen nur von meinem eigenen Tode abhängt. Dies ist tragische, schmerzlich empfundene, aber gleichwohl ohne Widerstreben übernommene Nothwendigkeit, und folgt, wenn auch nicht aus eigenem Glückseligkeitstrieb, doch aus dem mit Liebe angeeigneten Glückseligkeitstriebe der Anderen — eine Glückseligkeit, die aber der Selbstaufopferer wenigstens in der Vorstellung und Hoffnung mitgeniesst.

Nicht aus Achtung vor dem Gesetz, aus Achtung vor dem Anderen, (wenn auch nicht gerade diesem zufälligen Menschen), vor dem Anderen, der mit Dir identisch ist, aus Achtung vor dem Menschen also, ist die Identität der Menschen eine absolute. Autonomie ist unnatürlicher Selbstzwang, Selbstnothzucht. Es gibt allerdings Achtung vor dir selbst, — die Pflicht vertritt nur der Andere.

Der Wunsch des Anderen sei mein Wunsch; denn der Wunsch des Andcren ist mein eigener Wunsch in seinem Fall, an seiner Stelle. Heteronomie, nicht Autonomie, die Heteronomie als Autonomie des Heteros, des Anderen, ist mein Gesetz.

Wo kein Gefühl der Lust und Unlust, da ist auch kein Unterschied zwischen Gut und Böse. Die Stimme der Empfindung ist der erste kategorische Imperativ . . . Für die blosse reine, von aller Empfindung abgesonderte Vernunft giebt es weder Gott noch Teufel, weder Gutes noch Böses; nur die Vernunft, auf Grund der Empfindung und zum Besten derselben, macht und beobachtet diese Unterschiede. Die Moral ist so gut eine Erfahrungswissenschaft wie die Medicin. Was einem Zeitalter dcr Rohheit nicht für unmoralisch gilt, gilt einem Zeitalter der Bildung dafür.

Die Gegensätze der Menschen in Betreff der Moral lassen sich immer auf zwei reduciren; Glückseligkeitstrieb oder Selbstliebe, und Negation der Selbstliebe, Selbstverleugnung, wenn auch diese, je nach den verschiedenen Zeiten und Menschen verschieden sind. So in der Kantischen Philosophie, wo der Glückseligkeitstrieb nicht verleugnet, sondern nur zurückgestellt, ans Ende placirt wird, nicht an den Anfang; worin nur abstrahirt wird von ihm in der Ausübung der Pflicht, nur kein Glückseligkeitsmotiv, als etwas Impures, in die Pflichtausübung eingemischt werden soll.

Der arrogante kategorische Imperativ, imponirt vom Standpunkte der abstracten Philosophie aus, ist aber vom Standpunkte der Natur aus nur ein sehr bescheidener frommer Wunsch. Den Imperativ verwandelt die Anthropologie in einen Optativ.

Die Sittlichkeit ist nichts anderes als die wahre, vollkommene, gesunde Natur des Menschen; der Fehler, die Sünde, das Laster nichts anderes als eine Entstellung, eine Unvollkommenheit, eine Regelwidrigkeit, oft wahre Missgeburt der menschlichen Natur. Der wahre sittliche Mensch ist sittlich nicht aus Pflicht, aus Willen — dies wäre eine Schöpfung der Sittlichkeit aus Nichts — sondern von und aus Natur. Er ist es mit Willen zwar, aber der Wille ist nicht der Grund, der Quell seiner Sittlichkeit. Der Wille ist nur der Gehilfe, nicht der Meister der Sittlichkeit; nur der Accoucheur, nicht der Vater der Tugend; nur der Nachkomme, nicht der Vorfahr der sittlichen Natur: kurz nicht das erstursprüngliche, das hervorbringende Wesen der Moral.

Wenn auch nicht von der Tugend überhaupt, so wird doch Jeder, der nicht der Erfahrung und Geschichte widersprechen will, von den Tugenden zugeben, dass sie wenigstens sehr häufig nicht in einem besonderen moralischen Willen, sondern in der Natur [des Menschen] ihren Grund haben. Dieser Mensch weiss nichts von Hass, von Neid, von Rachsucht, von Hochmuth,

von Faulheit, von Gefrässigkeit; aber die Freiheit von diesen Fehlern oder Lastern ist nicht erworben, sondern angeboren, eins mit seinem übrigen Wesen, das kein Vernünftiger auf Rechnung seines Willens setzen wird. Jener Mensch ist frei von dem Laster der Vergnügungssucht, der Unkeuschheit, der Uebermässigkeit im Essen und Trinken; aber er ist es vielleicht nur, weil er eben von Natur aus gar keine Neigung zu diesen Lastern hat. Es ist wenigstens nicht selten, dass man keusch und mässig ist, nur weil man aus bekannten oder unbekannten organischen Gründen nicht unkeusch und unmässig sein kann.

Selbst der moralische Supranaturalist giebt zu, dass man moralisch sein, wenigstens moralisch handeln kann, nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung, aus sittlichem Trieb, — also nicht aus moralischem Willen. „Sein Leben zu erhalten ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber die meisten Menschen bewahren ihr Leben zwar pflichtmässig, aber nicht aus Pflicht .... Wohlthätig sein wo man kann, ist Pflicht, und überdies giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, dass sie, auch ohne einen anderen Beweggrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten .... Aber in der Maxime fehlt der sittliche Gehalt: nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun". Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Rosenkranz-Ausgb. S. 17 f. Was aber von diesen Pflichten gilt auch von anderen Pflichten. Ja: es giebt keine Pflicht, die nicht aus Neigung erfüllt werden könnte und ursprünglich, bevor sie zu einem Gesetz gemacht wurde, nicht erfüllt worden wäre.

Wo Sein mit Willen verbunden, ist Wollen und Glückseligsein-Wollen identisch. Sein ohne Willen ist gleichgiltiges Sein; aber Sein mit Willen, Sein als Gegenstand des Willens, ist Wohlsein. Wohlsein ist aber nichts anderes, als ein dem was ist, seinem Wesen, seinen Organen und Bedürfnissen, seinen Neigungen und Trieben, entsprechendes Sein.

Nicht das „Ich denke, also bin ich" sondern das „Ich will, also bin ich" drückt das innerste Wesen des Menschen aus.

Die Philosophie K a n t's, namentlich seine Moral, ist eine hagestolze Form ohne Materie; Mann ohne Weib und Kind. „Reine Vernunft", reine Anschauung, reine Tugend — die unbefleckte Empfängniss der heiligen Jungfrau, übersetzt in den Begriff des Protestantismus. Dort kein Mann, hier kein Weib, keine Materie.

Dass K a n t die Pflicht für sich selbst, ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, dem Menschen zum Zwecke setzt, das hat wohl einen richtigen pädagogischen und moralischen Zweck, drückt aber keinen metaphysischen, d. h. das Wesen des Menschen betreffenden Gesichtspunkt aus.

K a n t schrieb eine Moral nicht nur für Menschen, sondern für alle möglichen vernünftigen Wesen. Hätte er doch lieber ausser für Professoren der Philosophie, die allein diese ausser den Menschen existirenden anderen Wesen sind, für Taglöhner und Holzhacker, für Bauern und Handwerker seine Moral geschrieben! Auf wie ganz andere Principien wäre er da gerathen! Wie sauer wird diesen Menschen das Leben gemacht; wie geht alle ihre Thätigkeit nur darauf hinaus, sich zu ernähren; wie glücklich sind sie, wenn sie nur etwas für sich und die Ihrigen zu essen, zu kleiden haben! Wie sehr ist bei ihnen die Heteronomie die Autonomie, der Empirismus das Gesetz ihrer Moral!

Man kann g e g e n s i c h s e l b s t nicht genug i d e a l i s t i s c h — idealistische Willensforderungen, „kategorische Imperative" stellend — aber g e g e n A n d e r e — gewisse Fälle, die höchst schwierig zu konstatiren sind, ausgenommen — nicht genug m a t e r i a l i s t i s c h; gegen sich selbst nicht genug Stoiker, gegen Andere nicht genug Epikureer sein.

Die Freiheit im populären, d. h. allgemeinen Sinn bedeutet nichts anderes als die Abwesenheit eines fühlbaren Zwanges. Was der Mensch gezwungen thut, das thut er unfrei, ungern, denn gern und frei fällt zusammen.

Die aus der Religion hervorgehende Moral ist nur Almosen, das aus den Schätzen der Kirche und Theologie den Menschen, diesen Armen, d. h. Bettlern, hingeworfen wird. Der Priester ist nur moralischer Almosenspender.

Glückseligkeit? Nein Gerechtigkeit *[la justice]*! Aber Gerechtigkeit ist lediglich die gegenseitige oder beiderseitige Glückseligkeit im Gegensatz zu der einseitigen, egoistischen oder parteischen Glückseligkeit der alten Welt.

Alle Menschen sind Epikureer, — nur dass leider unzählige es nur im Wunsch, nicht der That nach sind, andere aber der That nach es sind, ohne es zu wissen oder wissen zu wollen, dass sie es sind. Wohlstand und Wohlergehen waren von Geburt an so mit ihnen verbunden, dass sie nicht merken, wie sie inmitten ihres theoretischen Christenthums und dessen ihrerseits nie ausgeübten Entsagungstugenden bis über die Ohren im Epikureismus stecken.

Das griechische, sokratische „Erkenne dich selbst" hat nicht nur den Sinn und Zweck uns zu demüthigen, unsere Fehler und Nichtigkeit zu zeigen wie die christliche Demuth, die eben deswegen in Unnatur, Unwahrheit und Heuchelei ausartete, sondern auch uns zu erheben, uns zum Selbstbewusstsein, zum Bewusstsein des Guten in uns zu ermuthigen.

Nur der ist gut [„sittlich"], der einzig und allein, absolut, unbedingt das Wohl des Menschen zu seinem Princip und Kri-

terium hat. Man kann sittlich im Sinne der Selbstbeherrschung, der Sinnlichkeitsverleugnung, gläubig und religiös, und doch ein böser Mensch im Herzen sein. Nur das unbedingte Gutsein dem Menschen ist Gutsein. Sonst nichts.

Meine moralische Forderung an die Menschen beschränkt sich einzig darauf, dass sie nichts Böses thun. Haben wir dies erreicht, und wie weit sind wir noch davon, dann ergeben sich alle höheren Forderungen von selbst oder sind zum grössten Theile unnöthig.

Nachgelassene Aphorismen.

1. Erkenntnissprobleme.

Ich leugne nicht das Denken, denn das Denken ist mir eine sinnliche Wahrheit; — ich leugne das Denken, welches Geist oder Seele — das Denken, welches Wesen, Substanz, Subject sein soll.

Wesen, Substanz, Subject giebt mir nur der Sinn. Die Befangenheit im Idealismus gründet sich auf den abstracten Schluss: was in der Wirkung, ist in der Ursache. Denken setzt ein denkendes Wesen voraus. Das ist ganz falsch: es denkt ein sinnliches Subject, ein sinnliches Wesen. Ja das Denken ist eine nothwendige Eigenschaft des sinnlichen Wesens auf der höchsten Stufe, ist Eigenschaft eines individuellen Wesens, das sich von seiner Gattung unterscheidet.

Nur durch den Sinn ist etwas für ein anderes Wesen gegeben, hat Existenz. Geist ist für sich, nicht für Anderes. Selbst die Gedanken werden nur durch ein sinnliches Zeichen Gedanken für den Anderen. Selbst die Religion setzt in die Schöpfung der sinnlichen Welt das Sein Gottes für Andere; denn erst in diesem Sein ist er realer Gott.

Der Sinn zeigt mir den Gebrauch geistiger Mittel zum Ergreifen sinnlicher Dinge und Gegenstände. Die Grösse der Sonne ist mir nicht sinnlich wahrnehmbar; wir fassen nur einen kleinen Theil derselben, gleichwohl ist sie an sich ein sinnliches Object, sinnliches Wesen.

Das Uebersinnliche hinter dem Sinnlichen ist der Mensch vor dem Sinnlichen.

Ich bin nicht unterschieden von den Dingen und Wesen ausser mir, weil ich mich unterscheide, sondern ich unterscheide mich, weil ich physisch, körperlich, thatsächlich, unterschieden b i n. Das Bewusstsein setzt das Sein voraus, ist nur bewusstes Sein, nur das Seiende als Gewusstes, Vorgestelltes.

Die Anschauung giebt mir nicht nur Einzelnes, sie giebt auch Identität, Zusammenfassung von Einzelnem — nicht nur Bäume, sondern Wälder. Die Anschauung ist nicht verstandeslos, — die Schranke ein Verstandesact. Ich erkenne dasselbe als dasselbe, ich unterscheide. Der Verstand trennt und verbindet; aber nur Sinnliches, das er zur Uebersicht, zur Erleichterung mit Weglassung des Einzelnen auf Abstractionen zurückführt.

Das Denken ist nur ein erweitertes, auf Entferntes, Abwesendes ausgedehntes Empfinden, ein Empfinden dessen, was nicht wirklich, eigentlich empfunden wird; das Sehen dessen, was nicht gesehen wird. Wir sehen nur die grobe, äusserliche Bewegung, die Massenbewegung, die Bewegung der inneren, kleineren Theile der Schallbewegung z. B. sehen wir nicht, wir denken sie, wir sehen sie gleichwohl vermittelst der gesehenen, rohen Bewegung, wir erschliessen sie. Giebt es absolut Unsichtbares?

Wenn ich sehe, dass ein Ding noch da ist, wenn ein anderes weg ist, das sonst mit ihm verbunden war, so entsteht aus dem Begriff des Wegseinskönnens ohne dass das Ding weg ist, das Accidenz. Wenn ich das Blatt abfallen sehe, ohne dass der Baum aufhört zu sein, so fasse ich das Blatt als etwas Zufälliges, Fehlbares, Nichtdaseinkönnendes. Ich erkenne die Dieselbigkeit des Baumes durch den Standpunkt, den ich mir gemerkt; so entsteht der Begriff des Wesens: es ist derselbe Baum, an demselben Orte, von derselben Grösse; aber mein Auge vermisst etwas, es ist nicht mehr der nämliche Eindruck: der Baum ist kahl. Dieses

Nichtsein des Blattes für mein Auge beim Dasein des nämlichen Baumes ist für meinen Verstand die Bestimmung, dass er das Blatt dem Baume als eine nothwendige oder immerwährende Eigenschaft abspricht. Die Veränderung bringt mich auf den Begriff des Wesens, aber ebenso auf den der Ursache. Der Baum wird wieder lebendig, er belaubt sich, wenn die Frühlingswärme kommt: beide stehen in Beziehung, beide erscheinen gleichzeitig. Aber wie komme ich auf die Ursache?

Was ist das in der Sinnenthätigkeit Unterschiedene in uns? Das was die Sinne bindet, was sie vereint, was also selbst keine bestimmte Sinnenfunction mehr ist — insofern also unsinnlich und übersinnlich ist — das Band der Sinne.

Im Geiste fasse ich zusammen, was in der Anschauung, in der Wirklichkeit getrennt existirt. Der Geist, der nur ein Mittel ist zum Erfassen des Sinnlichen, wird dadurch zum Zweck, zum Wesen für sich gemacht, und der Mensch, die Basis des Geistes, wird zum Ich gesteigert, als identisch mit diesem abstracten Wesen. Der Mensch erfasst sich als schlechthin allgemein, verliert das Bedürfniss des Anderen zur Existenz seiner selbst.

Diese Identität ist zwar nur Gedanke, gilt jedoch als unbeschränktes, reales Wesen: gedachtes Wesen = wahres Wesen. Ich bin Mensch = kein Unterschied. Ich ersetze mir das Bedürfniss der Anschauung von Anderem, bin complet. Dass der Andere, weil er ein Anderer ist, einen wesentlichen Unterschied bedeutet, fällt weg. Er ist abgeleitet; nur ein Prädicat der Ichselbstheit.

Wir verlieren durch Gewohnheit die Bedeutung des Anderen, der Anschauung, aus den Augen. Ueber den Früchten des sich selbst genügenden Erkennens vergessen wir die Quelle.

Geht man vom Egoismus aus, so lässt sich das Dasein nur durch die Güte erklären. Aber die Güte hat nur die Bedeutung einer Eigenschaft. Das Subject besteht für sich selbst, ohne Andere. So freigebig die Christen ihren Gott sein lassen, gütig ist er nur im Zwiespalt mit dem ihm zu Grunde liegenden Egoismus. Daher die Güte als solche willkürlich aufgefasst wird; denn der Herr hat Gewalt über seine Diener und Geschöpfe. Kurz: es liegt nirgend der Grundbegriff vor, dass der Eine des Anderen bedarf, dass die Vollkommenheit nur gegenseitiges Bedürfniss ist. Und woher kommt das? — Weil man nur vom „Geist", nicht von den Sinnen ausgegangen. „Geist" ist abstractes Wesen, hat kein Anderes ausser sich und sich gegenüber.

Das „Ich" ist von der neuen Philosophie ausgegangen, ist gegeben durch das Denken, das abstracte; aber das „Du" ist gegeben nur durch die Wahrheit der Sinnenanschauung. Die Wahrheit der Sinnenwelt ist vermittelt, oder richtiger verbürgt durch die Wahrheit des Du, indem es für sie kein Ich ohne Du giebt, keinen Egoismus ohne „Communismus". Der Sensualismus ist ein ganz vager, nicht bestimmter Ausdruck; denn da der Sensualismus sich auf die Wahrheit des Humanismus stützt, die Realität des Du, als ein nicht „Gesetztes", sondern ursprünglich Vorhandenes, so ist, wenn man nun einmal ausländische Worte wählen will, Humanismus oder Anthropologismus der bezeichnende Name.

Wir müssen allerdings durch die Abstraction ein Ding von dem anderen sondern; aber wir machen gewöhnlich diese subjective Abstraction zu einem abgesonderten Sein, zum Ding für sich selbst, vergessen den Zusammenhang, worin es ist was es ist.

Ueberflüssige Frage nach dem organischen oder unorganischen Ursprung des Geistes, da alle unsere Kenntnisse und Erkenntnisse, durch die erst der Geist G e i s t ist und sich als solcher

bethätigt, offenbar nur aus dem Gebrauch der sinnlichen Organe, aus Sehen, Hören, Beobachten sinnlicher Thatsachen, uns zugekommen und entstanden sind.

Man kann nicht begreifen, wie das Denken aus der Materie entspringt. Ganz natürlich: weil das Gesetz des Denkens das Gesetz der Identität ist, wir also das Denken nur aus einem mit dem Denken identischen Wesen erklären können, die Materie aber ein Object der Anschauung, ein Anderes, ein sinnlich Gegebenes ist. Denn zwischen Materie und Geist ist ein Bruch, weil die Sprache nur Allgemeines giebt; weil zwischen Diesem als Gedachtem und Diesem als Wirklichem eine unausfüllbare Kluft ist.

Wenn der Körper des Menschen ihm nur durch eine Vorstellung gegeben ist, so ist er auch sich selbst gegeben durch die Vorstellung von sich. Kann ich den Leib bezweifeln, so kann ich ebensogut mich selbst bezweifeln. Ich habe nicht mehr Gewissheit von mir, als von meinem Leibe; die Unmittelbarkeit meines Leibes ist auch die meines Selbstes. Nur denke ich bei meinem Selbst nicht unmittelbar an meinen Leib, oder wenigstens an bestimmte sinnfällige Theile desselben.

Wir sind nicht nur subjective, sondern auch objective Wesen, welche für die Dinge, für die Wesen ausser uns, wozu des Menschen *alterego* gehört, das sind, was sie für uns. Wir sehen nicht nur, wir sind auch gesehen; wir nehmen nicht nur Anstoss an dem Dasein anderer Wesen ausser uns, sondern wir erhalten auch Püffe und Stösse. Wir stellen alle in der Zeit vor, weil wir selbst, von unserer Vorstellung der Zeit unabhängig, zeitliche Wesen sind, ohne Wissen und Willen entstehen, werden und vergehen. Wir sind nicht nur denkende, sondern vor allem lebende, sinnliche, körperliche, von unserem Denken unterschiedene, ausser unserem Denken existirende, ausser unseren Zeit-

vorstellungen an sich zeitliche Wesen. Die Vorstellung der Zeit bringt nur, was wir ohne unsere Vorstellungen und an sich sind, zum Bewusstsein.

Der Geist im Glauben der Völker ist lediglich die Vorstellung des Gegenstandes, welche, auch wenn der Gegenstand abwesend ist, dem Bewusstsein gegenwärtig, es immerdar umschwebt.

Nicht denkendes Denken, nicht Denken, das nur sich zum Subject und Object, zum Organ und Zweck hat, sondern sehendes Denken, hörendes, fühlendes Denken! Oder auch umgekehrt, denkendes Sehen, denkendes Fühlen.

„Wie erkennen wir die äussere Welt?" — Wie erkennen wir die innere Welt? Wir haben ja keine anderen Mittel für uns als für Andere! Weiss ich denn etwas von mir ohne Sinne? Existire ich, wenn ich nicht ausser mir, d. h. ausser meiner Vorstellung existire? Woher weiss ich aber, dass ich existire, nicht in der Vorstellung, sondern sinnlich, wirklich, wenn ich nicht durch die Sinne mich wahrnehme?

„Das Bewusstsein ist nicht erklärbar aus der Materie". Nicht erklärbar aus den bis jetzt bekannten Eigenschaften derselben oder vielmehr deswegen, weil Du es nicht mit Deinen vorgefassten Meinungen oder Vorstellungen, die Dir für wahr gelten, zusammenreimen kannst. „Erklärlichkeit" ist ein ganz subjectiver und relativer Standpunkt. Wenn Du freilich von vornherein das Bewusstsein als etwas von der Materie Verschiedenes, Abgesondertes denkst und fixirst, versteht es sich von selbst, dass es nicht aus der Materie ableitbar ist. Wer schon von vornherein eine der Materie feindliche Gesinnung hat, wie sollte der ihr sein Liebstes, sein „Ich" anvertrauen, wie ihr die Ehre seiner Mutter, so zu sagen, anthun?

Der Streit oder Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus ist nicht der zwischen Materie und Geist, Leib und Seele, sondern der zwischen Empfinden und Denken; denn die Empfindung ist durchaus materialistisch, körperlich, wie schon die Alten behaupteten. Es handelt sich also nur um die Lösung des Verhältnisses von Denken und Empfindung.

Da der Mensch mit seinem subjectiv immateriellen Verstande in Gedanken über die Materie sich erhebt, da zwischen seinem Denken und der Wirklichkeit, zwischen dem was er erkennt und dem was er nicht weiss, und folglich mit Phantasie ausfüllt, eine grosse Kluft bleibt, so wird er, und zwar je ferner er der Natur steht, je weniger sein Verstand in die Materie versenkt und mit ihrem Inhalt erfüllt ist, diesen nur als einen schreckhaften gewahren und gezwungen ein über der Natur schwebendes, seinem ausser- und übersinnlichen Denken entsprechendes immaterielles Wesen als Aufseher und Lenker über die Natur zu setzen.

Wann wird die Zeit kommen, wo der Mensch den wahren Grund seines Handelns und Denkens in sein Bewusstsein aufnimmt? In seiner Vorstellung nicht verleugnet, wozu er sich im Leben unwillkürlich bekennt? Wann wird die Zeit kommen, wo der Mensch nicht mehr von den vorgestellten Wesen, sondern von den Wesen der reellen Welt, folglich auch von sich selbst wie er ist, nicht wie er vorgestellt, eingebildet ist, beherrscht wird?

Den Traum befragt der rohe, uncultivirte Mensch. Der Wilde vollzieht, was ihm geträumt, weil es ihm geträumt hat. Der Traum ist sein Gesetzgeber, sein Gott. Der Traum ist ihm nicht die Copie der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit die Copie des Traumes. Er opfert dem Traume das wirkliche Leben, den wirklichen Menschen auf. Auf der Stufe niederer Cultur beherrscht den Menschen die Vorstellung, sei es nun die ästhe-

tische, moralische oder religiöse — und der Gedanke. Hier opfert er den wirklichen Menschen dem vorgestellten auf.

Die Idee für früher als den Gegenstand halten, ist wie wenn man das Gepräge der Münzen, den Werth derselben für den Menschen, für früher als den Stoff der Münze, das Metall halten, den conventionellen Werth derselben für das *Prius* seines Gewichtes ausgeben wollte.

Sinnlich nennen die Menschen wozu sie ein augenfälliges, die Sinne afficirendes, besonderes Organ gegeben sehen. Sinnlich die Liebe, nicht sinnlich die Ehr- und Ruhmliebe. Oder sinnlich das, dessen Object ein unmittelbarer, nicht vermittelter, durch die Vermittelung gegebener Gegenstand ist. Obgleich auch die Ehre ursprünglich sich nur auf die unmittelbare Anschauung der Mitmenschen und Zuschauer der ehrenvollen Handlungen und Thaten gründet. Erst die Gegenwart, die Anschauung Anderer, dann die Vorstellung Anderer, dem Raum und der Zeit nach Abwesender, bringt sie zur Geltung.

Ursprünglich geht die Praxis der Theorie voran. Wenn freilich der Mensch einmal auf den Standpunkt der Theorie sich erhoben hat, so kann diese der Praxis vorangehen.

Der Mensch denkt sich nicht nur, sondern er fühlt, er hört sich auch, und er ist sich eher Sinnen- als Denkobject.

Welche Verbohrtheit, die rein theoretische Frage nach der Entstehung des organischen und bewussten Lebens zu verwirren, zu vermengen, mit der theologischen, rein religiösen Frage nach der Existenz eines die Kirche und allen dazu gehörenden Plunder mit sich führenden Gottes!

Das Leben besteht aus denselben Stoffen, wie die sogenannten leblosen Körper. Aber es ist eine so besondere, so innige, so originelle Verbindung derselben, dass sie die Begriffe übersteigt, die wir von den unorganischen, der menschlichen Willkür und vielfachen Fabriksthätigkeit unterworfenen Körpern und Stoffen abgezogen haben.

Woher ist die Harmonie zwischen Unorganischem und Organischem? Welche Frage! Wenn ich zeige, dass sie gerade aus den Gegensätzen entspringt, wenn nachgewiesen wird, dass im Unorganischen der Grund des Organischen, oder in jenem dieses, dieses in jenem enthalten: so ist damit die Selbstgenugsamkeit, die Absolutheit der Natur bewiesen. Die Harmonie der Dinge entstammt eben den Gegensätzen, und daher ist es thöricht zu fragen, warum sie sich gegenseitig anziehen. Dies liegt in der Natur der Gegensätze. Nur da bedarf es eines vereinigenden Dritten ausser ihnen, wo die entgegengesetzten als gegen sich gleichgiltige, als selbständige Dinge betrachtet und eben deshalb nur durch eine Gewalt zusammengeballt werden. Nur da bedarf es einer solchen, wo kein innerer Grund vorhanden, wo ausser die Dinge gesetzt wird, was aus ihnen selbst geholt werden soll, aber nicht in ihnen gefunden werden kann. Fragen mithin, woher der Zusammenhang zwischen Unorganischem und Organischem, nachdem derselbe sowohl im Organischen wie im Unorganischen aufgewiesen und diese Frage eben dadurch gelöst ist, dass man die nämlichen Stoffe im Organischen und Unorganischen aufzeigt u. s. f., heisst fragen woher die Winkel des Dreiecks gleich seien zweien Rechten, deren Gleichheit geometrisch dargelegt worden. Ist also eine Frage des Unverstandes. Mit dem Erweis, dass das Leben ein nothwendiges Resultat der unorganischen Natur, dass die Quelle des Lebens in der Natur liegt, weil die unorganischen Stoffe selbst Lebensstoffe, Lebenselemente sind, ist auch der Erweis erbracht, dass das Leben, die Natur selbst Endursache sei. Wie lächerlich nun noch nach einer Ursache dieser Ursache zu fragen.

Der Mensch steht mit Bewusstsein auf einem unbewussten Grunde; er ist unwillkürlich da, er ist ein nothwendiges Wesen der Natur. Die Natur wirkt in ihm ohne sein Wollen und Wissen. Er nennt seinen Leib sein und ist ihm doch absolut fremd; er isst mit Genuss, und was ihn zum Hunger treibt, ist ein anderes Wesen. Er isst: und doch hat er weder den Grund noch die Folgen desselben in seiner Gewalt, weder des Wissens noch des Könnens. Er muss essen. Er ist in seinem eigenen Hause ein Fremdling, er hat alle Lasten und Genüsse, Schmerzen und Freuden, ohne doch Grundeigenthümer, Herr zu sein. Er ist gestellt auf die Spitze einer schwindelnden Anhöhe — unter ihm ein unbegreiflicher Abgrund. Er weiss nicht seinen Anfang, nicht sein Ende. Er ist eher im Besitz, ohne im Grund des Seins zu sein. Er ist Nicht-Selbst und Selbst. Das Nicht-Selbst ist der Boden, der Grund der Religion, die Freiheit im Widerspruch der Nothwendigkeit. Er hat nur das Resultat, nicht das Princip, nicht die Prämissen in seiner Gewalt.. Er sieht, er hört, er fühlt, er denkt so nothwendig wie die Sonne scheint und die Blume blüht. Er gehört zur Natur: er ist ein nothwendiges Product. Er steckt tief in ihr; es ist nicht sein Wille, dass er da ist, noch der Wille eines anderen: es ist die Natur, die ihn hervorgerufen — ohne beweisbaren und irgend begreiflichen Grund. Dunkel ist der Ursprung des Menschen, weil das Wesen selber dunkel ist. Nur in dem Hervorbringen, welches wir überhaupt in der nicht-menschlichen Natur sehen, haben wir ein Bild unserer Hervorbringung: wir haben es in uns, an uns selbst, in dem was wir das unwillkürliche Wesen der Natur nennen. Der Mensch ist geworden, nicht gemacht. Erst wenn er geworden ist, kann er sich machen, wird er ein Product menschlichen Wissens.

Wenn man gegen die offenbaren Wirkungen des Leibes auf die Thätigkeit, welche man dem Geiste zuschreibt und als Beweise von der Abhängigkeit des Geistes vom Leibe erkennt, als Beweise des Gegenteils die Wirkungen des Geistes, besonders des Willens, auf den Leib anführt, so vergisst man, dass der Wille,

der seine Macht auf den Leib äussert, doch wenigstens, wenn auch ein unterschiedener, ein innerhalb seines Leibes befindlicher ist; denn sonst müsste mein Wille sich ebenso auf die anderen Körper erstrecken. Es muss also dieses auf den Leib Wirkende ein diesem Leibe immanentes Wesen sein; folglich der Grund dieser Wirkung des Geistes auf den Leib in diesem selbst liegen, so dass ich bei dieser Wirkung des Geistes nicht vom Leibe abstrahieren kann, diesen vielmehr voraussetzen muss. Der Geist, der im Leibe wirkt, ist der Geist d i e s e s Leibes. So gut der Leib nicht nur ein Krankheit Erleidendes, sondern auch ein Heilendes, sich gegen ein Uebel Wehrendes ist, so gut fällt auch die Kraft, die gegen ein Zahnweh sich nur dadurch wehrt, dass sie um so angestrengter sich auf das Denken eines Gegenstandes wirft, innerhalb des Bereiches und der Kräfte des menschlichen Leibes.

Besser statt „Ich und das Ding ausser mir: Ich und das Ding v o r mir", im Unterschiede von dem Ding i n mir; denn dem „In" steht nicht bloss das in der Philosophie so berüchtigte „Ausser", sondern auch das „Vor" entgegen — wie: Er ist vor der Stadt, nicht in der Stadt. Im „Vor" liegt zugleich die Bedeutung, dass es das zeitliche Vor ausdrückt, wie denn die Schallbewegung zeitlich vor der Schallempfindung ist.

Es giebt auch einen transcendenten Materialismus, der direct, unmittelbar, materielle Fragen beantworten will, die nur aus der Ferne, nur mittelbar, auf Umwegen, approximativ ans Licht eines möglichen Verständnisses gebracht werden können, und der die Grenzen der menschlichen Erkenntniss ganz verkennt. Was hinter dem Bewusstsein liegt, kann nur aus den Erscheinungen des Bewusstseins, aus dem vor uns Liegenden erkannt werden. Was ist denn das Bewusstsein? was der Wille? was wird erfordert zum Bewusstsein, zum Willen, — erfordert selbst von unserer Seite, dass wir nicht Wille und Bewusstsein verlieren? Was sind also, selbst für den Wollenden, Bewussten, die Bedingungen von Wollen und Bewusstsein? Wie weit erstreckt

sich das Bewusstsein — Unzähliges vor und hinter, neben und um uns fällt ausser das Bewusstsein, als wäre dasselbe nur eine mathematische Linie ohne Breite und Tiefe — wie weit der Wille? Das sind Fragen, die erst beantwortet sein müssen, ehe man an die organischen Bedingungen und Processe denkt, die aber die Materialisten sich nicht aufwerfen.

Wer von den Sinnen, den einzigen Zeugen eines Gegensatzes gegen die Gedankenwelt abstrahirt, der hat sich der Mittel eines Ueberganges zur objectiven Welt beraubt, der kann so wenig das Dasein der Aussendinge beweisen als derjenige das Dasein des Lichts beweisen, der das Licht auslöscht oder die Augen sich aussticht.

Die Abweichungen von der mathematischen Regelmässigkeit und Gleichheit in der Natur hat man — wie überhaupt die Ausnahmen von der Regel — als Beweis von der Willkür eines persönlichen, bewegenden Gottes ansehen wollen. Aber alle diese Abweichungen beweisen nur den Unterschied zwischen der Wirklichkeit und den mathematischen Vorstellungen. Es giebt auch keinen Kreis, keinen mathematischen Punkt in der Natur. Die Natur krümmt was gerade ist im Denken, differencirt was der Gedanke identificirt, specialisirt bis ins Unfassbare, was der Geist generalisirt. So wenig es einen reinen Krystall in der Natur giebt, so wenig sind die sechs Seiten am Quarzkrystall gleich. Sie sind alle sechs vorhanden, aber die sechste Seite ist oft so unendlich klein, dass sie oft kaum sichtbar aber doch da ist. Sie ist zu kurz gekommen, bedrängt worden, aber doch kommt sie zum Vorschein: sie ist nothwendig. Aber so kommt alles Individuelle in der Natur meist zur Existenz: ungleich, bedingt, verschoben.

Die letzten Gründe findet der Mensch nur da, wo er seine letzten Wünsche erfüllt, sein Gemüth befriedigt findet. Durch die Naturwissenschaft und ihre Generalisationsmethode findet daher nur oder glaubt nur der seinen letzten Grund zu finden,

der seine letzten Wünsche in die naturwissenschaftliche Erkenntniss setzt.

Wenn man der Naturwissenschaft den Vorwurf macht, dass sie mit ihrer Methode über die letzten einigenden Gründe des unendlichen Gebietes der empirischen Erscheinungen uns im Dunklen lasse, und, zufolge ihrer nur allmähligen Generalisationsmethode, lassen müsse, so übersieht man, dass derselbe Vorwurf auch der Geschichte gemacht werden kann. Welch ein unendliches Gebiet! Und doch ein endliches Wissen, d. h. ein Wissen ohne Anfang und ohne Ende, nicht im Sinne der Unendlichkeit, sondern im Sinne der Beschränktheit, des Nichtwissens. Wie glücklich war der religiöse Geschichtsschreiber, der mit Adam vor einigen Jahrtausenden begann und mit Christus nach einigen Jahrtausenden endete. Welch' ein rastloses Streben beherrscht dagegen jetzt die Menschheit, die von keinem Anfang und keinem Ende der Welt etwas weiss, ebenso wenig objectiv, als subjectiv. In der That wird die letzten Gründe auch nur der letzte oder jüngste Tag enthüllen, nur der letzte Mensch erkennen. So lange die Natur noch nicht an ihr Letztes gekommen, so lange sie noch im Werden und Wachsen begriffen (und es scheint, dass sie es noch ist), so lange wird es auch das Wissen und Streben im Menschen sein.

Ueber das Dunkle, noch Ungewisse, oder noch nicht völlig Aufgeklärte, noch zu Erklärende, sprechen sie wie über die sinnfälligsten, offenbarsten Tatsachen. Statt mit dem Ausgemachten, Klaren, das Dunkle zu beleuchten, verdunkeln sie wie geflissentlich noch das Klare. „In einer Binse nach Knoten suchen": das nennen sie speculative Tiefe und Gründlichkeit.

Es ist eine traurige, schon von Lichtenberg gemachte Wahrnehmung, dass die Menschen mehr Zeit und Geld, Geist und Fleiss auf die Erhaltung ihrer Vorurtheile verwendet haben und noch verwenden, als auf die Entdeckung der Wahrheit.

Es ist thöricht zu glauben, dass auf dem Gebiete des Geistes andere Triebe und Motive die Menschen beherrschen, als auf dem Gebiete des Lebens. So wenig die Menschen aus Vernunft heirathen, sondern aus Neigung, der eine aus dieser, der andere aus jener Neigung, so wenig urtheilen und richten sie aus Vernunft, sondern aus Neigung. Was uns anzieht, was uns entspricht, das halten wir für wahr; was uns widerspricht, für falsch und schlecht. Wie im Leben, so macht sich auch in der Litteratur jeder seine Freunde und Feinde. Freunde sind, die in uns sich selbst ausgesprochen und vertreten finden, Feinde, die in uns ihre Meinungen, Ansichten, Liebschaften, kurz sich selbst nicht anerkannt, oder gar negirt finden. Und wie man nur l e b t für seine Freunde, so s c h r e i b t man auch nur für seine wirklichen oder möglichen Freunde. Die Indifferenten sind überall Nullen; und deine Feinde gewinnen, überzeugen zu wollen, ist Thorheit, denn sie sehen selbst Deine Tugenden für Fehler, Deine Gründe für Sophismen an.

Die Unwissenheit ist älter als die Wissenschaft. Jene ist angeboren, diese erworben; jene Natur, diese Kunst; jene unendlich, diese endlich; jene frei und unbeschränkt wie die Phantasie, diese beschränkt und beschränkend. In der Unwissenheit ist der Mensch bei sich zu Hause, in seiner Heimat; in der Wissenschaft in der Fremde. Die Unwissenheit hat daher, ganz abgesehen davon, dass sie keine Anstrengung kostet, grosse Vorzüge und Reize vor der Wissenschaft voraus. Ja, der natürliche Mensch hat sogar einen Hass gegen die Wissenschaft. Alle Menschen wünschen zu sein; aber nur das, was nicht mit ihren bereits bestehenden Wünschen und Vorsätzen in Widerspruch steht, namentlich nicht mit den Vorstellungen, die sich auf ihre Unwissenheit aus „dem goldenen Zeitalter" gründen.

Was ist Bildung? Unterscheidung zwischen subjectiv und objectiv. Wer ist noch roh gegen die Kinder? Der ihnen zumuthet, was man nur von den Erwachsenen verlangen kann,

der also zwischen seinem Wesen und dem Wesen der Kinder keinen Unterschied macht. Wer ist roh gegen die Thiere? Der ihnen als Schuld anrechnet, was Folge ihrer Natur ist, oder sie straft, als thäten sie absichtlich, was sie nothwendig thun. Wer ist roh gegen Unglückliche, gegen Hässliche, gegen Missgestaltete? Der einen Fehler der Natur zu einem Fehler des Willens macht. Wer roh gegen die Natur? Der ihr einen Verstand und Willen zuschreibt: der religiöse Teleologe.

---

2. Recht und Staat.

Ich lebe nicht, weil ich ein Recht habe zu leben, sondern weil ich lebe, habe ich das unanfechtbare Recht zu leben. Das Recht ist etwas secundäres; es geht dem Rechte voraus was nicht Recht ist, d. h. mehr als Recht, keine Menschensatzung ist.

Wahrheit, Gewissheit des Rechts stützt sich nur auf Wahrheit, Gewissheit der Sinne. Vor ihnen allein gilt Echtheit der Unterschrift, Echtheit der Zeichen, Echtheit der Münze; von ihnen hängt der öffentliche Credit ab. Identität der Person, des Bewusstseins! Aber wo ist diese ohne die Identität des Leibes, die eine sinnlich beglaubigte Sache ist.

Das Recht hängt ursprünglich nicht vom Gesetz, sondern umgekehrt das Gesetz vom Recht ab. Das Gesetz setzt nur fest, was bereits Recht und Rechtens ist, macht nur das Recht zur Pflicht für Andere.

Die grössten moralischen Uebel entspringen daher, dass die Menschen den Unterschied zwischen sich und anderen, den Unterschied in der Identität auslöschen. Freilich sind wir beide Menschen; aber das ist das wenigste, versteht sich von selbst. Die Gleichheit ist nur hervorzuheben gegenüber der Arroganz,

die den Anderen nicht Mensch sein lässt, die sich als ein über ihn stehendes, bevorrechtetes Wesen hält, als ein Wesen besonderer Gattung, besonderen Geschlechts, wie einst der Adel gegenüber dem Plebs, dem Bürger, im Gegensatz also gegen den gemachten Unterschied.

Weder die Politik, noch der Staat für sich selbst ist Zweck. Der Staat löst sich in Menschen auf, ist um der Menschen willen. Der subjective Mensch, der sogenannte subjective Mensch, ist der wahre Mensch, der wahre Geist. Dies ist die Wahrheit des Christenthums. Aus dem Christenthum kommen wir nicht wieder zurück zum heidnischen Staatsleben, wo der Mensch im Staate unterging, der Bürger über dem Menschen in seiner Totalität stand, freilich auch der Bürger ein menschlicheres idealeres Wesen war als der moderne „Unterthan".

Die Unterscheidung vom Christenthum kann nur darin statthaben, dass der subjective Mensch sich mit dem Inhalte der reellen Welt erfüllt, die himmlische supranaturalistische Subjectivität zu einer praktischen Subjectivität wird.

Die Freiheit besteht in nichts anderem, als dem Menschen eine seiner Totalität, allen seinen Kräften und Anlagen entsprechende unbeschränkte Sphäre zu verschaffen. Wird der Staat im Unterschiede von dem subjectiven Geist als das objectiv Wahre hingestellt, so wird der Mensch zu einer Maschine degradirt, der Mensch enthumanisirt, als abstracte Quantität dem Staate aufgeopfert. Das was der Mensch in der Meinung ist, was er vorstellt, wird gesetzt über das, was er in Wahrheit ist.

In einem Staate, wo alles abhängt von der Gnade, von der Willkür eines Alleinherrschers, wird jede Regel schwankend, wird dem Gemüth zweifellos die Vorstellung vom „ewigen sittlichen Gesetz", die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Tugend, von der Ausnahmslosigkeit und Strenge der Rechtlichkeit, das Selbständigkeitsgefühl, der Muth und Sinn für die Tugend

mit der Wurzel ausgerissen. Eine unumschränkte Monarchie ist ein unsittlicher Staat.

Geschichte ist lediglich die Menschwerdung der Menschheit: das dem Menschen an sich Erste und Nächste ist das Letzte und Fernste. Dass der Mensch sein Wesen durch Vergegenständlichung ausspricht, erst als ein von sich verschiedenes und über ihm seiendes Wesen anschaut, ehe er es als s e i n Wesen anschaut: dass dieser Gang richtig, davon liefert die Geschichte die trivialsten Beispiele. Was dem Katholicismus göttliche Institute, wurden dem Protestantismus Menschensatzungen.

Der Satz: die Welt ist von Gott, ist gleich dem Satz: der König ist von Gott. So viel Wahrheit in dem Königthum von Gottes Gnaden, so viel Wahrheit hat die Welt von Gottes Gnaden. Dort wird an die Stelle der natürlichen, hier der politischen, historischen Vermittelung, Bedingung, Ursache, eine imaginäre Ursache gesetzt.

Die Laufbahn der Geschichte der Menschheit ist allerdings eine ihr vorgezeichnete, weil der Mensch dem Laufe der Natur folgt, wie ersichtlich am Lauf der Ströme. Die Menschen ziehen dahin, wo sie Platz finden, und zwar einen ihnen entsprechenden Platz. Sie lokalisiren sich, sie werden bestimmt durch den Ort, wo sie sind. Das Wesen Indiens ist das Wesen des Inders. Er ist, was er ist, was er geworden, nur als Product der indischen Sonne, der indischen Luft, des indischen Wassers, der indischen Pflanzen und Thiere. Wie sollte also der Mensch nicht ursprünglich aus der Natur entsprungen sein? Die Menschen, die sich ursprünglich in alle Natur schicken, sind entsprungen aus einer Natur, die keinem Extrem huldigte.

Der Dualismus, der Zwiespalt ist das Wesen der Theologie — der Zwiespalt das Wesen der Monarchie. Dort haben wir den Gegensatz von Gott und Welt, hier den Gegensatz von Staat

und Volk. Dort wie hier steht dem Menschen sein eigenes Wesen als ein anderes gegenüber, — dort als ein Wesen im Allgemeinen, hier als ein wirkliches, persönliches oder individuelles Wesen. „Die Fürsten sind Götter", d. h. Wesen, die etwas anderes zu sein scheinen, als sie wirklich sind; die sich von anderen Menschen der That nach nicht unterscheiden, der Einbildung nach aber für Wesen anderer und höherer Art gelten.

Die Einbildungskraft ist die Stärke der Theologie, und die Einbildungskraft die Stärke der Monarchie. Nur so lange lässt sich die Menschheit von Fürsten beherrschen, als sie sich von der Einbildung beherrschen lässt. Fürsten herrschen nur, wo die Phantasie den Menschen beherrscht. Luxus, Pomp, Glanz, Schein auf der einen, Noth, Elend, Dürftigkeit auf der anderen Seite, sind die nothwendigen Attribute der Monarchie. Die Einbildungskraft äussert und gefällt sich nur in Superlativen; dem allerhöchsten Glücke entspricht nur das allertiefste Unglück — dem Himmel nur die Hölle, dem Gotte nur der Teufel.

Die Auflösung der Theologie in die Anthropologie auf dem Gebiete des Denkens ist auf dem Gebiete der Praxis, des Lebens, die Auflösung der Monarchie in die Republik.

Die Freiheit ist allerdings das Höchste; aber sie ist ebenso wenig wie die Idee Anfang, sondern Z i e l ; kein physisches, angeborenes Vermögen — der Mensch ist nicht freigeboren — sie ist Resultat der Bildung, freilich auch auf Grund angeborener, entsprechender Anlagen.

Es ist nichts lächerlicher, als zu glauben, dass die Menschen durch die Lehre von der Nothwendigkeit der menschlichen Willenshandlungen unfrei, oder durch die metaphysische Lehre von der Freiheit nun auch frei gemacht würden.

Wie reimt sich mit der Naturnothwendigkeit der Freiheit die Gesetzlosigkeit der Phantasie, des Irrthums, der Abweichung von der Nothwendigkeit zusammen? Dieser Einwurf ist gerade so, wie wenn der Erkenntniss, dass die Bewegungen der Thiere nur nach dem Gesetze des Hebels, der Mechanik erfolgen, die aberwitzige Frage entgegengestellt wird: wie reimt sich denn mit dieser Gesetzmässigkeit das Hüpfen und Springen, das dahin und dorthin Laufen, das Fallen und Fehltreten der Thiere zusammen?

Die Freiheit wird, wie alle solche allgemeinen Worte, in einem so unbestimmten Sinne genommen, dass Vielen die Aufhebung der Freiheit, d. h. der phantastischen Freiheit, identisch ist mit der Aufhebung selbst der willkürlichen Ortsbewegung, dass sie sagen: „der Mensch ist nicht frei" ist eins mit dem Satze: „der Mensch ist nicht Mensch, nicht ein bewegliches Wesen, sondern eine Pflanze, ein Stein".

Ich begreife nicht, wie ein Idealist oder Spiritualist, wenn er wenigstens consequent ist, äussere politische Freiheit zum Ziele seiner Thätigkeit machen kann. Dem Spiritualisten genügt ja die geistige Freiheit; je grösser der Druck von aussen, desto mehr hat er Veranlassung, die geistige Freiheit dagegen geltend zu machen. Politische Freiheit ist im Sinne des Spiritualisten der Materialismus auf dem Gebiete der Politik. Zur wirklichen Freiheit gehört in der That auch materielle, körperliche. Pressfreiheit macht nicht nur meinem Kopfe, sondern auch meinem Herzen, meiner Lunge, meiner Galle, Luft und Raum. Dem Spiritualisten aber genügt die gedachte Freiheit.

Aus Castelar's Rede gegen eine spanische Monarchie:

„Die Geschichte der Menschheit ist ein steter Kampf zwischen den Ideen und Interessen; für den Augenblick siegen immer die letzteren, auf die Dauer immer die Ideen".

Welch' ein Gegensatz! Sind denn Ideen nicht auch Interessen? Nicht auch, jedoch für den Augenblick nur verkannte,

verachtete, verfolgte, noch nicht wirklichc, gesetzlich anerkannte, den besonderen Interessen einzelner jetzt herrschender Stände oder Klassen widersprechende, für jetzt nur in der Idee existirende Interessen, allgemeine, menschheitliche Interessen? Ist Gerechtigkeit nicht ein allgemeines Interesse, nicht ein Interesse der mit Ungerechtigkeit behandelten, wenn gleich nicht, wie sich von selbst versteht, der diese Ungerechtigkeit ausübenden, der nur in Vorrechten ihr Interesse findenden Stände und Klassen? — Kurz der Kampf zwischen Ideen und Interessen ist nur der Kampf zwischen Altem und Neuem.

Wie unzählig viele Uebelstände, die doch so leicht gehoben werden könnten, wenigstens ohne grosse Störungen zu bringen, wie nur z. B. die Uebelstände auf den Auswanderungsschiffen, werden immer erst dann gehoben, wenn sie auf einen Punkt gestiegen sind, wo die Fortdauer der alten Praxis zu einer reinen Unmöglichkeit geworden ist. So handelt der Mensch, so handeln die Regierungen stets nur gedrängt, nur gezwungen, nie von sich aus, wie man doch nach ihren schönen Reden erwarten sollte; nie aus Freiheit, nie aus Vernunft, aus Vorerkenntniss.

Was ist der Unterschied zwischen Volk und Pöbel? Wenn der Pöbel glaubt oder thut, was den Herrschenden gefällt oder nützlich scheint, so ist der Pöbel Volk; im entgegengesetzten Falle das Volk Pöbel.

---

3. Geschichte der Philosophie.

Die scholastische Philosophie stieg aufwärts, die neuere niederwärts: jene vom Realen zum Idealen, diese vom Idealen zum Realen sich bewegend. Scholasticismus: abstracter Gedanke, Denken des Denkens. Neuere Philosophie bis Kant: vorgestellte Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist nur mittelbar, durch

die Vorstellung gefasst, dieVorstellung ist zwischen dem Menschen und dem Gegenstande. Die dritte Periode — Fichte, Schelling, Hegel — die Idee, die als O b j e c t gedachte Vorstellung, die das Sein in sich hat. Endlich meine Periode: Anschauung der Wirklichkeit, nicht durch Vorstellung, nicht durch die Idee.

Die Philosophie ist mir nicht das Primäre, wie den speculativen Philosophen, welche, wenn sie auch die Religion, die Poesie, als früher und vor der Philosophie dagewesen erklären, doch ihre Begriffe, als die wahrhaft primären, voraussetzen, das Vorausgehende in ihrem Sinne auslegen.

Denken ohne Sinnlichkeit ist N i c h t s , Sinnlichkeit umgekehrt ohne Denken N i c h t s — das ist doch wohl der eigentliche Kern des K a n t'schen Systems.

Kant hat das Uebersinnliche ausser und über dem Menschen als Object der Erkenntniss aufgehoben, aber dafür den ganzen Apparat der übersinnlichen Welt i n den Menschen versetzt.

Die Realisation des Christenthums ist die Negation desselben. Aber die Hegelsche Philosophie und die neue Zeit verbindet mit der Realisation zugleich das unrealisierte, das dieser Realisation widersprechende, sich gegen diese Verweltlichung und Auflösung sträubende alte Christenthum, so dass sie es als eine positive Bestimmung des alten Christenthums betrachtet. Das realisirte Christenthum wird noch Christenthum genannt, während es doch, wenn wir nicht absolut willkürlich sein wollen, nicht mehr Christenthum ist. Das Ergebniss ist daher ein Mischmasch, kein neues, kein „chemisches" Product, in dem die Eigenschaften beider aufgehoben sind. Die Realisation geht aus der Opposition hervor: das realisirte Ziel widerspricht unabweissbar dem christlichen Himmel.

Kant repräsentirt die Revolution, Hegel die Restauration. Was Kant gestürzt, die Herrschaft des Uebersinnlichen, hat Hegel wieder hergestellt.

Hegel steht auf einem die Welt construirenden, ich auf einem die Welt als seiend voraussetzenden, sie als seiend erkennen wollenden Standpunkte; er steigt herab, ich hinauf. Hegel stellt den Menschen auf den Kopf, ich auf seine auf der Geologie ruhenden Füsse.

Unsere bisherigen Philosophen sind nichts als mediatisirte, durch den abstracten Begriff vermittelte Theologen.

Der Kernstock des übersinnlichen Wesens ist die Religion. Aus ihr haben alle Philosophen ihre Hauptsache geschöpft. Durch die Naturwissenschaft allein wird der Kopf von den speculativen Vorurtheilen gereinigt; nicht die gedachten Dinge, sondern die wirklichen, vom Denken unterschiedenen Wesen sind die wahren. Das trifft auch die gedachte Religion. Das Wesen, bei dem die Philosophie stehen bleibt — der Gott, der nur gedacht wird, der für den Menschen nur auf dem Standpunkt der Abstraction da ist, ist nicht der Gott der Religion. Alle religiösen Menschen haben die Götter der Philosophen als blosse Vernunftproducte verworfen. Gegen die Götter der Philosophen wie überhaupt gegen fremde Götter, sind die Gottesgläubigsten Atheisten — nur ihren Gott halten sie für den wahren. Die Religion realisirt den Gott der Philosophie — oder vielmehr die Philosophie abstrahirt von dem realen Gott. Woher schöpft aber die Religion die Realität, wodurch macht sie Gott zu einem unphilosophischen, irrationalen Wesen? Grade dadurch dass der Mensch selbst kein rationelles, denkendes, sondern ein existirendes, natürliches Wesen ist. Dem Philosophen ist es nur um Wahrheit, um abstracte, theoretische Wahrheit, d. h. um die Wahrheit der Abstraction, seiner Thätigkeit, zu thun; der Religion um Leben und Wirklichkeit. Der Philosoph will denken,

der Religiöse leben, existiren. Die Philosophie bezieht sich nur auf den denkenden, die Religion auf den sinnlichen, practischen Menschen. Der Gott der Religion bekümmert sich um das Wohl der Menschen, er will die Menschen glücklich, selig machen. Zur Seligkeit gehört aber Existenz, volle Existenz; gehört nicht nur Geist, sondern auch Fleisch. Kurz, die Philosophie ist nur die Position der Vernunft, die Religion die Position des g a n z e n , des wirklichen Menschen. Gott wird Mensch, Fleisch, Wesen wie wir. Das Christenthum glaubt an die fleischliche Unsterblichkeit und Glückseligkeit, keine abstracte, geistige. Die Bürgschaft dieser fleischlichen Seligkeit liegt in der Fleischwerdung Gottes. Wie kann das Fleisch selig werden, wenn es nicht göttlich ist? Die Unsterblichkeit des Menschen ist ja nur eine Folge von der Gottheit des Menschen. Die Religion giebt also ihrem Gott nur dadurch Realität, dass sie ihm Sinnlichkeit giebt. Die Religion negirt das Uebersinnliche — nur auf selbst phantastische Weise.

Die Philosophie ist nicht original, sie hängt von der Religion ab; sie schöpft ihr höchstes Wesen nicht aus sich, sondern aus der Religion; sie ist nichts Anderes als die höhere rationelle Theologie. Sie beweist, was die Religion — viel gescheidter als sie — nur behauptet; sie macht zur Verstandessache, was der Religion Herzenssache, unmittelbare Gewissheit ist; sie tritt aber dadurch in Zwiespalt mit der Religion, dass sie, was dieser ein volles körperliches Wesen ist, zu einem abstracten Wesen macht; dass sie die Seele, den Geist der Religion, von ihrem Leibe scheidet. Die Philosophie lässt weg von dem Wesen der Religion, was ihr oder der Vernunft widerspricht: d. h. sie macht, was in der Religion ein Object der Furcht und Liebe, des Affects, des Herzens, des Menschen ist, zu einem nur theoretischen, affectlosen Gegenstande. Philosophie hat denselben Gegenstand wie Religion, macht ihn aber doch zugleich zu einem anderen, der Religion widersprechenden, von ihr nicht mehr er- und anerkannten Gegenstand. Der Gott der Philosophie ist nicht mehr der Gott der Religion, und doch ist und heisst er noch „Gott“. Man hat daher eben so viel Recht als Unrecht, von

der Identität als vom Unterschiede der Religion und Philosophie zu reden.

Aber das Merkwürdigste ist, dass im Gottesglauben die Gottesleugnung, im Theismus der Atheismus erkennbar wird, und dass man gerade mit vollständiger Anerkennung der Religion zu ihrer vollständigen Negation kommt. Die Religion will einen Gott; aber einen solchen, der zugleich doch kein Gott, sondern ein menschlich gesinntes Wesen, ohne menschliche Eigenschaften ist. Ein Gott, der kein Bewusstsein, keine Liebe, keine Theilnahme für den Menschen hat, der ist kein Gott. Wenn ihr aber ein Wesen mit menschlichen Eigenschaften wollt, ein dem menschlichen Herzen entsprechendes Wesen, aus dem Seele zu Seele, Auge zu Auge spricht: so habt Ihr ja ein solches Wesen vor Euch, an dem wirklichen M e n s c h e n. Ist Euch aber der Mensch nicht genug, wollt Ihr ein Wesen ohne menschliche Misère, ohne menschliche Schwächen, Leidenschaften und Bedürfnisse, wollt Ihr mit einem Worte ein nichtmenschliches, ein Wesen, das Euch über die Lächerlichkeit, Schlechtigkeit und Eitelkeit der politisch-moralischen Menschenwelt erhebt: so habt Ihr ja gleichfalls dieses Wesen vor Euch, in der N a t u r. Wollt Ihr aber beider Wesen Eigenschaften, menschliche und nichtmenschliche, subjective und objective, in Einem Wesen vereinigen, so macht Ihr den Widerspruch zum Gesetz der Wahrheit, den Unsinn zur Vernunft.

Die Frage ist, ob wir den Menschen der Imagination und Abstraction, oder die Abstraction und Imagination dem Menschen opfern, ob wir die Wirklichkeit der Illusion, oder diese jener preisgeben, ob wir im Kopfe bejahen oder verneinen, was wir im Herzen bejahen; ob wir an der Seele Christen, Engel, himmlische Geister, am Leibe Menschen, oder Menschen mit Leib und Seele sein sollen; ob wir unser Vermögen, geistiges wie leibliches, an die Kirche verschwenden, oder für Schulen, Armen- und Krankenhäuser verwenden; ob wir die Köpfe unserer armen Kinder mit theologischem Unsinn oder mit menschlichen Anschauungen füllen; ob wir selbst noch länger am Gängelbande

des Glaubens uns in der Irre herum führen lassen, oder endlich auf unseren eigenen Beinen stehen wollen; ob wir es vorziehen, uns im Namen der göttlichen Ordnung und Fürsehung mit Füssen treten zu lassen, oder, wie es die Natur will, unter freiem Himmel aufrecht einherzugehn.

Leibniz wollte Descartes verbessern und sich mit Locke verständigen. Erst Kant brachte es wirklich dazu.

Die Identität des Denkens mit dem Sein ist die Identität des Denkens mit dem Sinn. Mit einem Sein gleich Nichts kann ich freilich kein Sein vergleichen.

Nach Kant sind Gottheit und Seele blos regulative Ideen; wir bedienen uns der Einfachheit der Seele, weil alles durch ein solches Schema, *als ob es ein wirkliches Wesen wäre*, am besten, ja sogar einzig und allein bewirkt würde. Ebenso will die Idee der Gottheit nichts weiter sagen, als dass die Vernunft gebiete, alle Verknüpfungen der Welt nach Principien und systematischer Einheit zu betrachten, mithin *als ob* sie insgesammt aus einem einzigen, allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären. Wie nahe lag es daher den folgenden, aus diesem „*Als ob*" das Hypothetische wegzulassen; aus diesem Scheinwesen ein wirkliches Wesen zu machen, und so die Hyperphysik und den Supranaturalismus, den die Kant'sche Philosophie weggeschafft, der Menschheit auf den Hals zu laden! Beachtenswerth ist auch, einwenig früher, die Stelle: „Dieses Vernunftwesen ist zwar eine blosse Idee und wird also nicht schlechthin und an sich selbst als etwas Wirkliches angenommen, sondern nur problematisch zu Grunde gelegt — zumal wir es durch keinen Verstandesbegriff erreichen können — um alle Verknüpfungen der Dinge so anzusehen, als wenn sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten". Welche diplomatische Feinheit und Behutsamkeit gehört dazu, diese Idee, aus der doch Alles abgeleitet wird, *nur* für eine Idee zu

nehmen. Wie nothwendig drängt sich dem Menschen auf, einen Gegenstand in der Idee zu einem Gegenstand schlechthin zu machen. Vorher hiess es u. A. auch: „Dinge müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten." Mit Recht hat Hegel diese „heuristischen Begriffe von der Gottheit und Seele" in Kosmologie, in ostensive, demonstrative, diese regulativen Principien in constructive verwandelt.

Die Deutschen sind, wenigstens auf dem Gebiet der Philosophie, so sehr an das Obscure, Unverständliche, Schwülstige, Verworrene gewöhnt, dass ihnen gerade das Verständliche das Unverständliche, das Klare das Dunkle, das Begreifliche das einzig Unbegreifliche ist.

Den absoluten Unsinn einer Schöpfung aus Nichts, oder eines die Welt aus Nichts erschaffenden Wesens, haben unsere Philosophen zum absoluten Geist gemacht.

„Der Materialismus unserer Zeit ist eine Krankheit". Köstliche Erfindung! Wer weiss nicht aus seinem eigenen Leben, aus den traurigen Erfahrungen seiner Jugend, welche krankhaften Erscheinungen der deutsche Idealismus bei sich und Anderen hervorgebracht hat! Wer weiss nicht, dass er erst gesund und vernünftig geworden ist, als er zur Anerkennung der Materie, zum Materialismus, genöthigt worden ist!

Wie ist es möglich, dass Dinge, die nicht sinnlich sind, sinnliche Wesen afficiren? Dass Dinge, die Noumena, Dinge an sich, reine Gedanken-Dinge sind, zugleich für unsere Sinnlichkeit existiren, indem sie diese afficiren, d. h. bestimmen, veranlassen sie als das was sie nicht sind, als sinnliche Wesen, vorzustellen? Wie ist es möglich Wesen oder Dinge, sofern sie nicht wenigstens potentialiter — mit Aristoteles zu reden — sinnlich sind, zu sinnlichen zu machen oder sie als sinnliche vorzustellen? Wie ist

es möglich Unräumliches als räumlich, Einfaches als ausgedehnt, Durchdringliches als undurchdringlich aufzunehmen, zu perceipiren, oder vorzustellen? Wie ist es möglich, dass die Unsichtbarkeit oder vielmehr die Abwesenheit aller Erfordernisse der Sichtbarkeit, alles Lichts, mein Auge so affeirc, dass es dieses absolut Lichtlose als Licht vorstelle, als gesehene Erscheinung des Lichts bringe?

Der Apriorität der Erkenntnisse zu Lieb' und Ehre wird der einzige Werth der Erkenntniss, die Objectivität, und das Ansichsein der erkannten Dinge den *apriori* erkennbaren Dingen geopfert [vgl. besonders Prolegom. S. 37, 39, 53. Roskr. Ausg.]. Dadurch, dass sie reine Anschauungen unserer Sinnlichkeit sind, „beweisen sie sich" als blosse Formen unserer Sinnlichkeit! Wie viel besser ist es dann die aprioriselie Erkenntniss aufzuopfern und uns der blossen Empirie in die Arme zu werfen, da sie uns die Dinge zeigt wie sie sind, indem sie uns hier durch ihre Gegenwart bestimmen [S. 36], nicht in ihrer Abwesenheit, nicht von uns nach unseren vorgefassten Begriffen gemodelt und bestimmt werden?

Wenn Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht nur in uns, sondern in den Dingen ausser uns sind; wenn es Dinge giebt, die wirklich mit einander übereinstimmen oder ihrer Natur nach identisch sind, wie z. B. Körper, die schwer sind; wenn es ferner Dinge giebt, die wirklich im Verhältniss der Nothwendigkeit zu einander stehen, so dass wenn das Eine gesetzt ist, auch das Andere gesetzt wird: warum soll dann Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht auch Sache der Empirie, der Erfahrung sein, wenn gleich, wie sich von selbst versteht, zu dieser Erfahrung Verstand erfordert wird, aber ein in den Sinnen thätiger Verstand, ein Verstand, der sieht, hört, fühlt.

Ich dagegen sage, im Gegensatz zum Idealismus [Prolegm. Roskr. S. 45]: Es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben. Denn als ausser uns befindlich sind sie uns ja durch den Raum gegeben; wir wissen nur durch den Raum von etwas ausser uns. „Aber Raum ist subjectiv, ideell" ... Wie kannst Du also, wenn Du den Raum zu etwas Ideellen machst, noch von Dingen als objectiv, als nicht in uns befindlich reden?

4. Zur Religionsphilosophie.

Es war eine Zeit, wo man glaubte, man könne und dürfe in allen Stücken Fortschritte machen, während man in der Religion ein Simeon Stylites sei; umgekehrt scheint man jetzt zu glauben, dass man das Religionsgebäude zerstören könne, ohne damit das stille Geisterreich der Logik und Metaphysik, geschweige die Kasernen des modernen Staatsgebäudes, zu beunruhigen oder gar zu erschüttern. Es giebt wohl Unzählige, bei denen der Satz: Gott ist ein Einzel-Wesen, eine praktische Wahrheit, bei denen die Religion etwas gänzlich Vereinzeltes ist, was in gar keinem Zusammenhang mit ihrem übrigen Thun und Treiben steht, in deren Capitolium die Religion den abgelegensten, verborgensten Winkel einnimmt, wohin kein Strahl von dem Lichte fällt, in dem sie ausserdem leben, einen Ort, wo es nicht geheuer ist, wo allein noch die Gespenster und Geister, die aus dem öffentlichen Leben verbannt sind, ihre Zufluchtsstätte finden. Es giebt wieder Andere, bei denen die Religion nicht eine solche obscure Rolle spielt, gleichwohl aber etwas so Innerliches und Abgeschlossenes ist, dass auch hier der angeführte Satz seine Geltung hat. Aber diese Fälle haben keine allgemeine, keine das Wesen der Religion selbst erschöpfende Bedeutung. Dem Satz: Gott ist ein Einzelwesen, steht der Satz: Gott ist das allgemeine Wesen entgegen; Gott aber ist nichts Anderes als der erste und letzte Wille, der erste und letzte Gedanke des Menschen.

Auch der christliche Gott — der eigentliche Menschengott — hat einen Anfang. Christus ist gezeugt. Nur der Vater ist durch sich selbst. Aber was ist dieser Unterschied, wenn ich ihn nicht zusammenfallen lasse mit dem Sohn, dem menschlichen Wesen?

Glaube ist nichts als Meinung, aber eine Meinung, die nicht für Meinung, sondern für Wahrheit gilt.

Die Natur erzeugt allerdings auch Glauben, aber nur den Glauben an sie. Aus der Natur bringt man auf organischem Wege nimmer einen Gott heraus.

Die Kluft zwischen dem ihm unbekannten Wesen der Natur, auch seiner eigenen, und dem ihm auf der Oberfläche bekannten, bewussten Wesen seiner selbst füllt der Mensch mit einem Wesen aus, welches zwischen beiden ein Mittelwesen ist und das Wesen des bekannten und unbekannten Wesens in sich trägt. Dieses Wesen ist der Gegenstand der Religion.

Die Verehrung Gottes um seinetwillen und um des Menschen willen, des Nutzens wegen, ist untrennbar; eben weil er der Gute, der Mächtige ist, der Quell alles Guten, aller Wohlthaten, ist er das herrlichste, das verehrungswürdigste Wesen. Wer Alles giebt, muss Alles haben. Seine Wohlthätigkeit ist Folge seines Wesens oder ist identisch mit seinem Wesen als dem Seligen, dem Inbegriff aller Güter. Die Verehrung Gottes ist selbst Wohlthat, selbst Seligkeit. Ich verehre Gott nicht, weil er mir gut ist, sondern weil er an sich gut und in diesem Gutsein auch das mir Gutsein enthalten ist. Die Verehrung Gottes um seinetwillen ist Position seiner Selbstheit, seiner Existenz; sonst wäre er ja gar kein Wesen. Damit Gott für mich ist, muss er erst sein; damit er mir Gott sei, muss er gut sein, sich bewähren auch in Beziehung auf mich als Individuum.

Mit den Gründen der alten Atheisten gegen den Theismus ist es ebenso wie mit ihren Einwürfen gegen die Immortalität. So wenig der Mensch nur aus Furcht vor der Hölle die Unsterblichkeit leugnet, so wenig aus Furcht vor der Strafgerechtigkeit Gottes, Gott. So thöricht es wäre zu behaupten: er leugnet Gott, weil er sich vor ihm fürchtet, so thöricht wäre es zu behaupten: er leugnet die Unsterblichkeit, aus Furcht in der Hölle bestraft zu werden. Der Himmel überwiegt bei weitem die Hölle, und der Hang zum Leben auch in der elendsten Form ist stärker

als die Furcht vor der Hölle! Dieses Beispiel besonders brauchbar gegen die trivialen Erklärungen der Theisten vom Atheismus.

Höchst wichtig ist auch die Gewohnheit im Gebrauch der Wörter. Man sagt statt Heil „Wohl, Wohlsein"; wie werden die Heilslehrer sich darüber entsetzen! Und doch hat das heilige Wort ursprünglich denselben profanen Sinn, nur dass durch Absonderung dieses Wortes im Gebrauch für das religiöse Wohl, welches doch selbst ebenfalls, wenn auch nur im Jenseits, das körperliche Wohlsein bedeutet, das Wort Heil einen besonderen, mystischen, heiligen Sinn bekommen hat.

Uebertrieben nannte ein Theologe die Behauptungen im „Wesen des Christenthums", z. B. dass das Gebet „allmächtig" sei. Ja wohl, dem modernen ungläubigen Glauben ist auch der Glaube selbst eine Uebertreibung, ja Gott selbst ein übertriebenes Wesen.

Die Elenden! wenn der Glaube energisch wirkt, seinem Wesen gemäss ungehindert sich entfaltet und bethätigt, so nennen sie das nicht mehr Glaube, sondern Fanatismus.

Nicht wider die Religion sein, aber über ihr sein. Die Erkenntniss ist mehr als der Glaube. Ist es auch wenig, was wir wissen, dieses bestimmte Wenige ist doch mehr, als das nebelhafte Mehr, was der Glaube vor dem Wissen voraus hat.

Die Religion ist nicht nur eines der wichtigsten Erkenntniss-Objecte, sondern auch eine der wichtigsten Erkenntniss-Quellen: aber freilich nicht für die göttliche, sondern für die menschliche Natur.

Die Religion, heisst es, ist das beste Trostmittel im Unglück. Aber das beste Trostmittel im Unglück ist vielleicht das schlimmste oder schlechteste Beförderungsmittel der menschlichen Glückseligkeit. Denn der Trost lässt uns ein Uebel zwar ertragen, sucht es aber nicht zu beseitigen. Wer sich darüber tröstet, dass er ein Sklave ist, kommt nicht in Versuchung die Sklavenketten zu brechen.

Die Aufgabe der Philosophie ist es nicht, den Glauben zu widerlegen, aber auch nicht zu beweisen, sondern allein ihn zu begreifen, zu erkennen. Freilich ist diese Erkenntniss nicht möglich ohne Beseitigung der Popanzereien, die man aus dem Glauben gemacht hat.

Gott hat die Welt auf's freieste geschaffen. Da nämlich Gottes Wille durchaus frei, der zureichende Grund aber von der Existenz der Welt nicht im Wesen Gottes, sondern in seinem Willen enthalten ist, so war die Schöpfung der Welt ein Akt der höchsten Freiheit. Hierin also, um die Freiheit zu beweisen, wird der Wille willkürlich vom Wesen Gottes unterschieden, während sie doch beim Menschen für identisch gelten. Die Menschen werden aus verdienter Strafe, wegen ihrer Schuld, von Gott aus dem Paradiese gejagt und allem Elend unterworfen; aber aus unverdienter Gnade durch Jesus Christus erlöst und wieder zum Himmel erhoben.

Den Polytheismus aus dem Monotheismus ableiten, ist eben so viel, als wenn man den Menschen vom Abstracten zum Concreten, von dem Begriffe der Blume zu der Vorstellung der vielen Blumen kommen lassen wollte. Wenn der Mensch sein Land für die Erde, seinen Berg für den einzigen oder höchsten Berg, den Berg der Berge, seinen Fluss für das Urwasser halten kann, so kann er auch einen Gegenstand der Natur, etwa die Sonne, ausschliesslich als das Factotum der Welt betrachten, so von dem Eindruck derselben, der Macht derselben eingenommen sein,

dass alles Andere daneben nichts ist, dass er nur diesem Einen seine Opfer, Gebete und sonstigen Huldigungen darbringt. Aber dieser Monotheismus fällt selbst in das Gebiet des Polytheismus, weil dieser Eine Gott nur Einer neben anderen ist, dem daher andere Wesen, wenn der Mensch zur Einsicht kommt, dass auch sie ein gewichtiges Wort mit drein reden, dass jener Eine nicht Alles thue, sich beigesellen können.

Der eigentliche Monotheismus setzt den Polytheismus voraus. Historisch selbst sehen wir dieses an den Hebräern, den Christen, den Muhamedanern, welche zuerst den Polytheismus hatten, und diesem dann den Monotheismus entgegensetzten. Die Hebräer sind nur deshalb so oft vom Monotheismus abgefallen, weil sie ursprünglich Polytheisten waren, und der Mensch immer zum Alten zurückkehrt, wenn er zu etwas Anderem, Neuem herangezogen wird. Wäre dagegen der Monotheismus das Ursprüngliche, so würde der Mensch vom Polytheismus in den Monotheismus zurückgefallen sein; denn das Recht der Antiquität, das Recht der Erstgeburt geht über Alles, namentlich in der alten Welt. Es giebt keine Abfälle, die nicht Rückfälle sind — ausser freilich in der Theologie, in der Alles möglich ist, die die Welt aus Nichts macht, und nun natürlich auch einen Abfall aus Nichts zu Nichts. — Der Mensch fällt ab vom Angelernten zum Angeborenen, vom Neuen zum Alten. Wenn der Mensch vom Alten zum Neuen übergeht, so geschieht es nur, weil jenes sich abgelebt, weil es keine Macht mehr über den Menschen hat; sein Abfall ist nur Rückkehr zu einer seiner Natur entsprechenden Vorstellung. Am deutlichsten sehen wir aus der Polemik der Kirchenväter gegen die Heiden, wie sich der Monotheismus mit Nothwendigkeit aus dem Polytheismus ergiebt, in Folge derselben Gesetze der Logik, mit denen sich aus irgend einer Menge gleichartiger Individuen der Begriff der Gattung bildet. . . . . .

Wo der Mensch viele Wünsche hat, nur in der Befriedigung dieser Vielheit sein Glück findet, wenn er gleich diese vielen Wünsche einem obersten Wunsche unterordnet, da hat er auch viele Götter, wenn gleich mit einem Oberhaupte. Wo dagegen der Mensch nur Einen Wunsch hat, und diesem Einen die vielen Wünsche des menschlichen Wesens nicht nur unterordnet, sondern

auch aufopfert, da verwirklicht er diesen absolut monarchischen Wunsch auch in einem absolut monarchischen, monotheistischen Wesen.

„Der Glaube an höhere über der Natur stehende, oder in den Kräften derselben hausende und sie nach Willkür lenkende Wesen wurzelt in der Tiefe des menschlichen Gemüths".

Ja wohl! aber diese höheren, über der Natur stehenden Wesen sind nur und gar nichts anderes als die Wünsche.

Je grösser die Gefahr, je dringender die Noth, desto stärker, desto concentrirter der Wunsch. In der Todesgefahr hat der Mensch nur noch den einzigen höchsten Wunsch, sein splitternacktes Leben zu retten, „das reine Sein" der Philosophen. *Deus nudus est*, sagt Seneca, ein nacktes Wesen, beraubt des sinnverblendenden Schmuckes und Embonpoints der materiellen Wesen.

Trotz ihrer Vielgötterei rufen die Chinesen doch in grossen Gefahren: Lao — Tien-Sche (O grosser Herr, hilf uns!). Revue de l'Orient, Ausland, August 1844.

Was Leibniz von dem metaphysischen Gott sagt, dass er gleichsam der Ort der Ideen sei, die Grundlage, das Subject, in dem die metaphysischen Begriffe oder Möglichkeiten, die ausserdem nur Einbildungen wären, Existenz haben, *realisentur*, dasselbe gilt von dem physischen oder lebendigen Gott, dem Gott der menschlichen Wünsche und Begierden. Die Götter sind die Repositorien, die Sammelorte, die Ruhesitze der menschlichen Wünsche, die ausserdem von jedem Windhauch des Zufalls verweht, und in alle vier Weltgegenden zerstreut, spurlos verschwinden würden. Die Zauberin setzt Himmel und Hölle in Bewegung, greift zu den schauerlichsten Mitteln der Verzweiflung, um das treulose Herz ihres Geliebten zu durchbohren, oder wieder an sich zu fesseln. Die Thörin! sie will eine Wirkung ohne die Ursache, eine Folge ohne ihr Princip, eine Frucht, aber ohne die Fruchtbäume. Wie ganz anders macht es die Venusgläubige, die sich in ihrer Noth an ein Wesen wendet, das alle Herzen in Händen hat, alle Schmerzen der Liebe mit Leichtigkeit heilen kann und wirklich heilt, wenn sie nur will,

an ein Wesen, das die „prästabilirte Harmonie" der Geschlechter in Person, das von Natur schon der erfüllte Wunsch der Liebe ist, und daher auch jedem Liebeskranken die Erfüllung seiner Wünsche verspricht und verbürgt.

Das menschliche Herz ist ein Polytheist; es hat unendlich viele Wünsche und folglich unendlich viele Götter. Aber wie viele Wünsche, so viele Flüche; wie viele Götter, so viele Teufel; wie viele Vivats, so viele oder eigentlich noch mehr Pereats. „Diese sollen stehen auf dem Berge Grisim, zu segnen das Volk. Und diese sollen stehen auf dem Berge Ebal zu fluchen". 5. Mose 27, 12. 13.

Der Eid ist eine geistige Tortur: denn ich will durch die Furcht vor dem Uebel, die ich ihm drohe oder anhexe, wenn er falsch schwört, dem Eidleister eine Wahrheit oder Leistung abzwingen; ich will sein von mir unabhängiges Wissen und Handeln in den Kreis meines Wissens und Handelns hineinzaubern. Was die Zauberei, die Magie, der Natur gegenüber, das ist der Eid dem Menschen gegenüber. Durch die Zauberei macht der Mensch nothwendige Handlungen oder Wirkungen zu willkürlichen, freien; durch den Eid freie Handlungen zu nothwendigen. Durch die Magie will der Mensch die Gesetze, durch den Eid die Freiheit, die Ungesetzlichkeit der Natur aufheben.

Wenn Spinoza von dem höchsten Wesen seiner Philosophie, das er missbräuchlich „Gott" nennt, sagt, dass der Mensch es liebe, aber nicht von ihm wieder geliebt werde, so scheint diese Liebe ohne Gegenliebe eine unglückliche. Gleichwohl wird die Unumgänglichkeit und Wahrheit der Selbstliebe darin bestätigt, dass dieses Wesen, welches in den Augen Anderer ein schaudererregendes Unwesen ist, in seinen Augen ein liebenswerthes ist, weil ein seinem Verstande und Wesen entsprechendes. Spinoza liebt also in seinem Gotte wenigstens sich selbst, wenn er auch nicht von ihm geliebt wird — freilich eine trostlose Einseitigkeit,

die nicht verfehlen konnte, die Selbstliebe des Menschen auf's heftigste gegen den spinozistischen Gott zu empören. Die vollkommene, die erfüllte, glückliche Selbstliebe ist die Liebe zu einem Wesen, von dem man wieder geliebt wird. Will man daher die Selbstliebe verwerfen, so muss man auch die Gegenliebe und überhaupt die Nächstenliebe verwerfen, und wie Nero den Menschen sammt und sonders nur e i n e n Kopf wünschen, um mit einem gelungenen Streiche für immer der Selbstliebe den Garaus zu machen.

Sehr lehrreich ist, wie Plato im 10. Buch der „Gesetze" verfährt, um gegen die Atheisten und Materialisten seiner Zeit die Götter zu vertheidigen. Er zeigt diesen Philosophen, wenn man anders Menschen dieses Gelichters mit dem Namen Philosophen beehren will, die Unwissenheit in Betreff der Seele und ihrer Eigenschaften. Sie haben nicht eingesehen, dass die Seele ihrem Ursprunge nach eines der ersten Wesen ist; dass sie v o r den Körpern existirt. Wenn aber diese dem Körper vorangeht, muss nicht Alles, was mit der Seele verwandt ist, früher sein, als das Körperliche? Folglich muss die Meinung und die Voraussicht und die Erkenntniss und die Kunst und das Gesetz vorher existirt haben, und die ersten Operationen und Werke gehören der Kunst. Die Productionen der Natur und diese selbst sind also später und untergeordnet der Kunst und Intelligenz. Der Unterschied zwischen dem Platonismus und dem Christenthum ist nur, dass was dort Sache der Speculation, der Auseinandersetzung, hier Sache des Glaubens, d. h. zweifelloser, unbedenklicher Gewissheit, dass was dort genetisch der Philosoph aus sich und seiner Seele herausspinnt, daher nur als Gedanke erscheint, in der Religion und Theologie unmittelbar als ein existirendes, ausgemachtes, absolutes Wesen, welches eben Gott heisst, vorausgesetzt ist; dass das, was bei dem Philosophen, weil ein im Gegensatz gegen den Materialismus ausgesprochener Gedanke, als eine bestreit- und bezweifelbare Meinung erscheint, hier diesen Schein verliert, weil dieser Gegensatz gar nicht vorhanden ist.

Einst war nicht nur für den nicht unterscheidenden Pöbel, sondern auch für den Gebildeten Kirche und Religion eins. Aber jetzt hat die Kirche keine Religion mehr.

Was hat man nicht alles über die Seele gedacht und geschrieben, und doch hatte all dies Speculiren keinen anderen Grund oder Zweck, als den Wunsch der Unsterblichkeit zu befriedigen. Denn der langen Rede kurzer Sinn war zuletzt immer der: also ist die Seele unsterblich. Der Beweis: ich bin Geist, ist der Beweis: ich bin unsterblich.

Der Mensch macht die Unsterblichkeit zu einer mit der Natur der Seele nothwendig verbundenen, ja identischen Eigenschaft, d. h. er identificirt mit seinem, dem wünschenden Wesen die Sache der Unsterblichkeit; er macht das Wunschwesen zum metaphysischen, an sich seienden Wesen, welches ohne Wunsch, selbst wider Wunsch, unsterblich ist.

„Furcht", sagt Lucrez, „hat die Götter geschaffen". Aber wer diese allmächtige Furcht? [vergl. Lichtenberg, verm. Schr. VI, S. 277]. Der Glückseligkeitstrieb. Darauf kann freilich der theologisch ins Unendliche Fragende wieder fragen: Aber wer schuf den Glückseligkeitstrieb? Wer auch nur die Wanze, den Floh, die Laus schuf. Was lebt, liebt, wenn auch nur sich, sein Glück und Wohl.

Es ist höchst bemerkenswerth und verhängnisvoll, dass das Christenthum, das nur von Liebe und Versöhnung spricht, mit dem Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis, Glaube und Werk, Paulus und Petrus beginnt.

Wie die Astronomie die subjective, erscheinende Welt von der objectiven, der wirklichen unterscheidet, so hat die „Atheistik",

in Wahrheit die Theonomie, welche sich ebenso von der Theologie unterscheidet, wie die Astronomie von der Astrologie, die Aufgabe, die von der Theologie für ein objectives Wesen gehaltene Gottheit und das subjective Wesen zu unterscheiden. Die Theonomie ist psychologische Astronomie.

Wie kommt der Mensch zur Religion, zum religiösen Gefühl der Scheu, der Ehrfurcht vor dem Gegenstande als einem unverletzlichen, heiligen? Aus Unwissenheit, und abergläubischer Furcht; aber auch aus dem guten wahrhaften Trieb, dass der Mensch sein Wesen heilig halten muss, unendlich heiliger als ihm Leben und Eigenthum heilig sind, um so mehr, als er es ausser sich darstellt als ein anderes übermenschliches Wesen, das in der That auch die Macht über ihm ist. Denn was vermag der Mensch über sein Wesen?

Sage mir etwas von Gott, was ich nicht als Eigenschaft des menschlichen Wesens nachweise. „Gott ist allgegenwärtig." Aber ist er es leiblich? Nein geistig. Aber so erfüllst Du mit der Vorstellung auch alles. Wie alle Säfte der Pflanzen nach der Wärme drängen, so alle Kräfte der Natur nach dem Menschen: er ist die Freiheit der Erde. Wie die Frühlingsluft den ersten Keim beseelt, so beseelt der Mensch die Natur. „Gott ist erhaben über dem Menschen". Aber der Mensch ist erhaben über die Menschen, ob diese gleich nur in Individuen existiren. Jeder Mensch ist; und doch ist in keinem der Mensch erschöpft; er ist in jedem, und doch in keinem für sich. Er ist so weit von Dir, so weit hoch über Dir, wie Dein Gott über Dir ist. Er ist unabhängig von Dir und jedem unter uns, wie es jeder andere von Dir ist, der lebt und ist, wo auch Du nicht lebst und bist. Der Andere ist eben dies sinnliche Bild der Gattung. Ein Privatmensch ist überall gleich; aber die Gattungsmannigfaltigkeit unendlich verschieden.

Die Theologie gesteht ein, was sie vorher geleugnet, dass die Begriffe der Gerechtigkeit und Güte auf Erden nicht erfüllt sind, indem sie das Jenseits setzt, wo die Armen glücklich und die Gottlosen bestraft werden. Wollte man einwenden, dass die Tugenden der Güte und Gerechtigkeit zu gemein sind, um darnach Gott zu beurtheilen, so müssen wir sagen: dass die gemeinsten obwohl seltensten Tugenden die allerhöchsten Tugenden sind. Gutsein und Gerechtsein ist mehr als Christsein. Mit Christsein verträgt sich, wie der tägliche Erfolg zeigt, Intrigue, Neid, Bosheit, Hinterlist; aber nicht mit Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist eine universelle, eine unendliche, weil alle Tugenden in sich fassende Tugend. Gerechtigkeit gegen den Schwachen ist Billigkeit. Gerechtigkeit ist Güte. Sie ist Tugend nicht nur für den Menschen auf dem Throne, sondern auch im kleinsten und gemeinsten Kreise. Ein gerechter Fürst ist ein Glück seines Volks; ein gerechter Fürst ist — *en tant que juste* — auch nothwendig ein guter Fürst. Aber ein frommer Fürst ist noch nicht auch ein gerechter Fürst.

Der Christ ist in einem beständigen Zwiespalt und Widerspruch mit sich. Zerrissenheit ist das Wesen des Christen. Die Vernunft in ihm verleugnet den Glauben, der Glaube die Vernunft; sein Wille und Selbstbewusstsein widerspricht der Gnade, die Gnade dem Willen und Selbstbewusstsein. Der Mensch ist Gott entgegengesetzt, er will auf sich vertrauen und kann sich nicht negiren: dem widerspricht Erfahrung, Selbstgefühl — und Gott ist dem Menschen entgegengesetzt: er will alles für sich haben, alles gethan haben, nichts dem Menschen lassen. Der Christ ist in einer zeitlichen, sichtbaren Welt, und doch gehört er in eine andere, ewige und unsichtbare Welt; er ist mit dem Leib auf der Erde, mit der Seele im Himmel; er ist ein Kind Gottes und ein Kind des Teufels, rein im Geiste aber nicht an sich selbst; er glaubt an die Vergänglichkeit, das Aufgehobensein, das Nichtsein der Sünde in Gott: ein Widerspruch mit dem unbändigen Gefühl, dass sie noch in seinem Fleisch lebt und wüthet. Er hasst sich und liebt sich über die Maassen: er hasst

sich in sich und liebt sich in Gott. Alles im Christen ist Widerspruch.

Die Christen sondern vom Himmel die „Lüste des Fleisches" ab, sie abstrahiren von den Genüssen derselben. Allein die Abstraction von diesen Genüssen ist auch die Abstraction von den mit denselben verknüpften Lasten und Beschwerlichkeiten, die weit die Genüsse überwiegen. Der Genuss ist kurz, aber bleibend die Last. Was sind die Freuden der Sexualbefriedigung gegen die Leiden, Qualen, Sorgen, Kämpfe, die uns der Geschlechtstrieb auferlegt? Nimm den Menschen seine Triebe, so nimmst du ihm seine Leiden. Die Triebe sind nur die Lockspeise, womit uns die Natur fängt und fesselt. Frei sind wir nur, wenn wir den Willen der Natur zu unserem Willen machen, dass wir von Herzen sind und thun, was wir auch ohne Willen auf Befehl der Natur thun würden.

Das Abstrahiren von den Genüssen dieser Erde bei den Christen geschieht nur im Interesse des grösseren, des ungleich grösseren Genusses, im Interesse des reinsten, des allerdings himmlischen Egoismus. Weil die irdischen Genüsse nicht rein, sondern vermischt mit Bitterkeiten, deswegen sind sie nicht die wahren, deswegen werden andere erwartet. Gott oder der Himmel ist der Inbegriff aller Seligkeiten, — Seligkeiten, die wir hier in dem irdischen Jammerthal nur ahnen, aber nicht begreifen, nicht aussprechen können.

Seligkeit ist das Ziel, Seligkeit das Wesen des Christenthums. Die Erde bietet keine ausschliessliche Seligkeit, darum abstrahirt das Christenthum von der Erde und ihren Genüssen. Das Christenthum verheisst geistige Genüsse, geistige Seligkeit. Aber es ist eine, welche die Grenzen des wirklichen Lebens überschreitet.

Das Uebersinnliche ist nur das Sinnliche, wie es Object der Phantasie ist. Gott selbst ist das übersinnlich sinnliche Wesen. Er ist die Fülle aller Seligkeit, aber nicht auf sinnlich äusserlich entfaltete Weise wie bei den Orientalen in ihrer abstracten Wesenheit.

Die Seligkeit des Christen ist in eben demselben Sinn und Grade eine übersinnliche, unterschieden von dem wirklich Sinn-

lichen, wie sein himmlischer Körper unterschieden ist von seinem irdischen Körper. Es ist der wirkliche Leib, aber gesetzt als Phantasiewesen.

Es ist ein geistiger Leib, aber gleichwohl Leib; eine geistige Sinnlichkeit, aber gleichwohl eine sinnliche. Es sind Hände da, aber sie arbeiten nicht mehr, Füsse, aber sie gehen nicht mehr. Fleisch, aber ohne Lebensdrang; Blut, aber es röthet nicht mehr die Wangen in der Glut der Begierde; Magen, aber er verdaut nicht; denn alle Functionen sind mit Arbeit, Mühsal, Ueberwinden eines entgegenstehenden Mediums verbunden. Aber dort ist kein Widerstand, kein Medium zwischen dem Wunsch und dem Gegenstande des Wunsches. Dort ist das Fichtesche Ich = Ich realisirt, dort kein Nicht-Ich, kein Anderes gegen mich; ich bin absolutes Ich, nichts beengt, nichts beschränkt mich; ich bin gegensatzloses Wesen. Dort ist Genuss ohne den Hunger der Begierde, Befriedigung ohne die Pein des Bedürfnisses. Kurz: du bist und hast im Himmel alles was du hier bist und hast, aber mit Abzug aller Beschwerlichkeiten, Unannehmlichkeiten, Widerwärtigkeiten.

Zwar sind im Himmel ausser mir noch andere unzählige Ich, aber bei allen Unterschieden, die bewahrt werden sollen, ist doch keine Differenz vorhanden, die mir feindlich oder sonst wie als ein a n d e r e s Ich entgegenträte. Keine Person leistet der anderen Widerstand; so wenig zwischen den Organen der himmlischen Körper irgend Disharmonie oder Differenz vorkommt, weil es soviel ist als hätten sie gar keine Organe, ebenso ist es, als wären ausser mir keine anderen Ich, denn eben sie sind nicht a n d e r e; wären sie andere, so fiele damit die himmlische Seligkeit in die individuelle Unseligkeit herab. Dort ist also in Wahrheit mein Ich = Ich.

Im Himmel ist der Christ Gott. Weil ihm aber zugleich die Vorstellung seiner Individualität vorschwebt, so unterscheidet er sich ebendadurch von Gott, obwohl keine reelle Differenz mehr zwischen ihnen waltet. Der Mensch im Himmel hat keinen Willen mehr gegen Gott, wie Gott keinen Willen mehr gegen den Menschen; denn nur wenn man mit Willen Gott gegenübersteht, steht auch s e i n e r als Gesetz, als ein anderes Wesen

mir gegenüber. Nichts, kein reales Medium ist mehr zwischen Gott und Mensch. Die Differenz ist nun zur Indifferenz abgestumpft. Nur für die Phantasie und die Vorstellung bleiben sie noch als zwei, aber nur als v o r g e s t e l l t e persönliche Wesen. Denn obgleich Gott und Mensch im Himmel zugleich sinnliche Wesen sind, so ist diese Sinnlichkeit auch nur zwiespaltlose Sinnlichkeit; daher muss der Unterschied zwischen Mann und Weib im Himmel weichen, weil k e i n e r mehr in Wahrheit.

Jeder Satz von Gott ist zugleich die Position und Negation des Menschen. Sage ich: Gott ist ein unendlicher Geist, so ist Geist die Position, unendlich die Negation des Menschen; endlich ist der Mensch, unendlich Gott; der Mensch also nichts gegen Gott. Aber gehe ich indirect zuwege, so komme ich wieder auf den Menschen; denn der Mensch negirt nur seine Schranken, um sich in Gott unendlich zu poniren. Der unendliche Geist ist mein Geist, abgetrennt von dem, was mir als Last, als Schranke oder Hemmung erscheint.

Wenn du nichts in die Mitte zwischen dich und den Tod stellst, keinen Gegenstand, keinen dich überdauernden Zweck, so ist freilich der Tod für dich ein Bild des Schreckens und der Trostlosigkeit. Hast du aber noch Anderes als dich allein im Kopfe, so hast du etwas, woran du den Stachel des Todes abstumpfen kannst. Lebe der Menschheit, das ist das einzige Arzneimittel gegen den Tod. Denke statt an deine, an die Zukunft der Menschheit, so hast du Raum genug für deine Vorstellungsthätigkeit, die dich nothwendig über den kurzen Lauf deines Lebens, über dein Ende hinaustreibt.

Die Wunder stellen nicht die Macht des göttlichen Geistes über die Natur dar, sondern die Macht des menschlichen Herzens, die grösser ist als die Macht Gottes, die Gott selbst seinem Bedürfnisse unterwirft. Gott speist die Hungrigen, heilt Kranke. Das Wesen, die Hauptsache, der Cardinalpunkt ist nicht das

Wesen, durch welches diese Bedürfnisse befriedigt werden, sondern das Wesen, dessen Wunsch der Gott befriedigt. Gott ist nur das Jawort des menschlichen Gemüthes, er thut nur was der Mensch will: glücklich sein, d. h. vollkommen, ganz, anerkannt, befriedigt sein. Die Seligkeit des Menschen ist der Endzweck, das Mittel der Erreichung ist Gott. Er erscheint nur nicht als Mittel, weil er die personificirte, substantivirte Glückseligkeit, der Inbegriff aller leiblichen und geistigen Güter ist, das Horn, das alle Güter enthält; weil er nicht nur Deine Vernunft, sondern auch Deine Phantasie, Dein Anschauungsbedürfniss, Dein Herz, Deinen Glückseligkeitstrieb, vollständig befriedigt.

Gott ist nichts Anderes als was der Mensch von sich als Wahres, Herrlichstes anerkannt Auch der christliche Gott ist selbst ein leiblicher, sinnlicher Gott, also nicht E t w a s vom Menschen, abgesondert von Anderem, sondern das g a n z e W e s e n des Menschen — dieses gefasst als ein subjectives, der wirkliche Mensch selbst — obgleich dieses wirkliche Wesen, gemäss dem Wesen der Religion wieder zu einem vom menschlichen Wesen abgesonderten, phantastischen, unwirklichen Wesen gemacht wurde. Der Mensch ist als Mensch, *per se*, göttlich — nicht die Vernunft, nicht die Sittlichkeit der Philosophie macht ihn göttlich: ist er es nicht, so kann er es nicht werden. Die Sinnlichkeit ist Wahrheit.

Die arabischen Dichter setzen geradezu A u g e f ü r S o n n e. Ein sehr deutliches und schönes Beispiel, dass in der Religion und Poesie das Subjective das Objective ist.

Die Kunst offenbart, was die Religion ist: Gefühl und Phantasie, die freilich nicht ohne Object sind, aber ein Object, wie es eben nur für Gefühl und Phantasie vorhanden ist. Was die Religion im Inneren, vergegenständlicht die Kunst im Aeusseren, als Sinnenobject. Was ich i n mir habe, will ich auch v o r mir

haben; was ich vorstelle, will ich auch sehen. Die Kunst verwandelt den Glauben in Schauen.

Das Morgenland bekümmerte sich selbst um die Präexistenz des Menschen; das Christenthum um die Nachexistenz; die Gegenwart oder Zukunft bekümmert sich nur um die Existenz des Menschen.

Wie viel verdanken die Germanen dem Christenthum! Aber wie viel das Christenthum den Germanen! Was wären die Germanen ohne das Christenthum; aber was wäre das Christenthum ohne die Germanen? Haben doch die Germanen erst das Christenthum zu dem gemacht, was es für sie, was es in ihren Augen ist. Nicht das Christenthum hat sie zu dem gemacht, was sie sind, oder vielmehr waren, sondern sie haben das Christenthum zu dem gemacht, was eben ihnen als Germanen entsprach.

Der Satz Goethes: „Der Aberglaube ist die Poesie des Lebens; es schadet darum dem Dichter nicht, abergläubisch zu sein", ist auch ein Satz, der nur der Zeit der geheimen Justiz, und dem geheimen Justizrath angehört. Keine Assissen vergehen, wo nicht auf der Bank der Verbrecher diese „Poesie des Lebens" eine sehr traurige Rolle spielt, wo nicht ein Beweis geliefert wird, wie der Aberglaube die Leute um ihr Leben, ihre Freiheit, ihren Verstand, ihr Vermögen bringt. Freilich ist auch der Bettelstab etwas poetisches; aber natürlich nur dann, wenn ihn nicht der Herr Poet selbst in seinen Händen hat.

Es ist absurd, wenn man das „Unerforschliche" zum Hauptthema der Religion macht, da eben gerade das Unerforschliche, das Unbekannte der Natur die Religion vermenschlicht, dem Menschen als ein Bekanntes, Familiäres, ihm Verwandtes darstellt. Das Unerforschliche ist nur das Untergeordnete, Unwesentliche — nur das nicht mit der Annahme und Vorstellung eines menschlichen Urhebers der Natur Zusammenreimbare der

Religion; also eigentlich gerade das nicht zur Religion Gehörige. Warum hängt der Mensch so sehr an der Religion, warum sträubt er sich so sehr gegen die reine Natur, als eben weil das Wesen, das Object der Religion, ein familiäres menschliches Wesen ist.

Die Religion (in ihrem Sinn) ist nothwendig? Nichts ist zufälliger, nichts relativer, als das Nothwendige. Was gilt, gilt für nothwendig. Der Hume'sche Satz: „Nothwendigkeit ist Gewohnheit", gilt wenigstens in allen „menschlichen", auf Meinung beruhenden Dingen. Einst war der Papst ein unentbehrliches, nothwendiges Wesen — ohne den Papst Alles nichts — einst die Bibel, der Teufel und so fort. Wo ist die Grenze? Was ist nothwendig, wirklich nothwendig? Doch abgesehen von dem Gegenstande, obwohl beides zusammenfällt: Was ist das Subjective der Religion, was nothwendig? Beten? Wie haben nicht die „Weisen" schon das Gebet der Religion beschränkt, wie fast Nichts übrig gelassen? Der Glaube? Wie kann man aber diesen vom Gegenstand absondern? Wie vieles Glaubensnothwendige hat man nicht genommen? Wie wenig übrig gelassen?

Womit die Kantische Philosophie ihre Gedanken, in der conkreten Ausführung wenigstens, schliesst, damit beginnt mein Denken. Die praktischen Ideen, die das Gemüth, das Gewissen, das Herz beschäftigenden und afficirenden Fragen, die Fragen, aus deren Verneinung oder von der gewöhnlichen Meinung nur abweichenden Beantwortung der Mensch sich ein Gewissen macht; die Fragen, die je nachdem sie beantwortet werden, den Menschen dem Leben zu- oder von ihm abwenden; kurz die Fragen, deren Beantwortung nicht nur eine theoretische, sondern praktische Bedeutung hat: diese sind es, die mich von Anfang an beschäftigt, meine Feder in Bewegung gesetzt haben. Gedanken über Tod und Unsterblichkeit waren meine erste Schrift — herzliche und schmerzliche Gedanken; Gedanken, die je nachdem sie gefasst werden, Leben oder Tod dem Menschen geben, zu einem thätigen oder leidenden, lustigen oder traurigen Bruder

seiner Mitmenschen machen — Gedanken, die den Menschen beunruhigen, über die er so oder so gewisse Auskunft wünscht, um rüstig an das Tagewerk des Lebens zu gehen, um seine Zeit und Kräfte an das je nach Beantwortung dieser Fragen bestimmte Ziel zu wenden; richtiger, um ein sicheres Centrum in den Divergenzen der menschlichen Meinungen, Interessen und Leidenschaften zu gewinnen. Am Schlusse meines Denkens und Lebens bin ich freilich aus dem Standpunkt der Opposition auf den Punkt der Identität oder Indifferenz gekommen, auf jenen Punkt, wo Gott oder Nicht-Gott, Tod oder Unsterblichkeit als gleichgiltig, der Unterschied nur als ein Unterschied der menschlichen Denk- und Gesinnungsweise sich erweist, das Resultat, die Wirkung gleich ist. Der Mensch soll sich nicht durch den Gedanken an den Tod um den Gebrauch und Genuss des Lebens bringen. Dieses Sollen verwirklicht der Eine durch die Fortsetzung seines Lebens nach dem Tode in eigener Person; der Andere in der Person anderer Menschen, oder durch den Werth, den er auf die Interessen dieses Lebens legt, durch die Sammlung seiner Gedanken auf die Gegenstände seines Berufes, der ihm keine Zeit lässt an sein Ende zu denken, wenigstens nicht so, dass er darüber Lust, Kraft und Zeit zur Vollendung seiner Aufgabe verliert. Uebrigens ist eine Philosophie, die sich mit solchen empfindlichen Objecten beschäftigt, nicht geeignet Eclat und Carriere zu machen. Denn die Beschäftigung damit gilt Unzähligen für Thorheit, Vermessenheit, weil man hierüber ja doch nichts wissen könne, als höchstens was die heilige Kirche uns vorstelle; jede von der herkömmlichen Weise abweichende Behandlung gilt ihnen für strafbare, frevelhafte Frivolität.

---

5. Eigenes Wirken.

Ich kann mir eine Zeit denken, welcher unsere religiösen Begriffe so sonderbar vorkommen werden, wie der unserigen der Rittergeist. Das Gute und Zweckmässige in der Welt geht unaufhaltsam fort. Wenn es daher in der menschlichen Natur liegt, dass die christliche Religion einmal zu Grunde geht, so

wird es geschehen, man mag sich da widersetzen oder nicht. Das Zurückgehen und Hemmen auf eine kurze Zeit ist nur ein unmerklich kleiner Bogen in der Linie. Nur ist es schade, dass gerade wir die Zuschauer sein müssen und nicht eine andere Generation. Es kann uns also niemand verdenken, wenn wir so viel als möglich arbeiten, unsere Zeit nach unseren Köpfen zu formen. Ich denke immer, wir auf dieser Kugel dienen einem Zweck, dessen Erreichung eine Zusammenschwörung des ganzen menschlichen Geschlechts nicht verhindern könnte.

Meine Ideale waren von Anfang an die klassischen Prosaiker, nicht die Philosophen. Der keiner Schule, keiner particulären Richtung angehörende, der freie, allgemeine Schriftsteller war es, der mir stets im Sinne lag. Der obscure, im Hintergrunde bleibende, nicht hervortretende, nicht sich breit machende, der unansehnliche Philosoph, d. h. der nach Wahrheit forschende, Wahrheitsdurst leidende, Wahrheit liebende Philosoph, war mein Philosoph.

Wirkliche Erkenntniss ist eben nur die Erkenntniss des Wirklichen. Erkenntniss des Wirklichen ist aber das Wesen und der Zweck meiner Philosophie, gleichgiltig ob nun das Mittel, das Organ dieser Erkenntniss, Idealismus oder Realismus heisst oder ist.

„Das Denken ist die Thätigkeit des Allgemeinen"; die Gedanken sind Allgemeinheiten, also setzen sie ein seiner Natur nach allgemeines Wesen oder Subject voraus. Denn wie die Wirkungen, so die Ursache: dieses universelle Wesen ist eben der Geist, die Vernunft.

Welch ein Schluss! Und gleichwohl hielt dieser metaphysische Trugschluss mich jahrelang in seinen Banden gefangen, bis ich endlich seine Basis, seine Prämisse, aufs Korn nahm und mich fragte: Was ist das Allgemeine?

Ich bin vom Uebersinnlichen zum Sinnlichen übergegangen, habe aus der Unwahrheit und Wesenlosigkeit des Uebersinnlichen die Wahrheit des Sinnlichen abgeleitet. Natürlich ist meine Stellung, meine Aufgabe eine ganz andere, als die Aufgabe derjenigen, die unmittelbar vom Sinnlichen anheben.

Ich habe zu einem Gegenstande der empirischen Wissenschaft gemacht, was bisher für ein jenseits des Wissens liegendes, auch von den Besseren nur als ein dem Unbestimmten, dem Glauben Angehöriges gefasst wurde. Das, was für keinen Gegenstand zuerst wirklichen, dann auch nur möglichen Wissens galt, wie die Astronomie, zu einem Gegenstande des Wissens zu machen, ist überhaupt der Gang der Wissenschaft. Zuerst kommt die Physik, dann die Pneumatik. Zuerst der Himmel des Auges, dann der Himmel des Gemüths, des Wollens.

Es handelt sich bei mir nicht um Zerstörung einer Illusion, als wäre ich ein Begriffs-Fanatiker, Feind aller, also auch der poetischen, auch der sinnlich-optischen Illusion — nein! es handelt sich um die Zerstörung einer Heuchelei, eines Betruges.

Gegenstand meines „Wesen des Christenthums" war nicht, die ersten historischen Anfänge und Anlässe eines religiösen Institutes oder Dogmas zu untersuchen; mein Object war das fertige, ausgemachte, weltbeherrschende Christenthum, waren die dasselbe jetzt noch zeugenden und erhaltenden, rechtfertigenden, psychologischen Gründe. Was hilft es, wenn man z. B. nachweist, das Mönchsleben und die Ehelosigkeit der christlichen Priester seien die Folgen der Lehren der gnostischen Enkratiten (Grätz, Geschichte der Juden). Die christlichen Klöster bevölkerten und erhielten sich, nachdem längst die Lehre, in der Weise der Gnostiker wenigstens, verschwunden; bevölkerten und erhielten sich durch die Vorstellungen eines weltlosen, übersinnlichen Gottes und Jenseits, kurz, in Folge von immanenten, den Klosterbrüdern innewohnenden Gründen. Der jüdische

Gott erzeugt kein Kloster. Denn der Jude denkt Gott nur in Beziehung auf die Nation, als Gesetzgeber, Volksregenten; das Christenthum aber in Beziehung auf sich selbst (daher Trinität); nicht nur als den Menschen und speciell das israelitische Volk liebendes, sondern sich selbst liebendes und denkendes Wesen.

Mein geistiges Wesen ist kein „System", sondern eine Erklärungsweise. Ich verhalte mich zu meinem Gegenstande, wenigstens zu dem hauptsächlichsten, den ich zum Thema meiner Schriften gemacht, wie der Naturforscher zu seinem Gegenstande. Ich suche eine Thatsache zu erklären, aber nicht eine schon im Denken vorher zubereitete, von der Art der Erklärung vorausbestimmte, gedachte Thatsache, wie die oft sogenannten „Thatsachen des Bewusstseins"; sondern rein empirische, durch empirische Mittel und Studien gegebene Thatsachen. Daher ich stets Stellen, thatsächliche Aeusserungen des Religions- oder Menschenwesens vorausschicke, wenn gleich diese wie im „Wesen des Christenthums", im „Wesen der Religion", scheinbar nicht in der Weise der Empirie, der Gelehrsamkeit, sondern im Gedankenauszug gegeben werden.

Ich unterscheide mich daher wesentlich von den früheren speculativen Philosophen. Ich frage nicht wie Kant: wie sind apriorische Sätze möglich? Also nicht: wie ist Religion möglich? Sondern: was ist Religion, was Gott? und zwar auf Grund gegebener Thatsachen. Einzige Widerlegungsweise ist hier, dass man mir beweist, dass meine Thatsachen falsche, falsch verstandene sind, oder dass die Erklärung derselben falsch ist.

Meine Religionserklärung ist Reproduction des religiösen Princips in und aus der Quelle des modernen Natur- und Selbstbewusstseins, Reinigung der Religion von ihren uns absolut widersprechenden Vorstellungen, aber keine Negation.

Was meine philosophische Methode, meine Art und Weise die Dinge zu behandeln betrifft? Davon habe ich eine Probe

in meiner „Theogonie“ geliefert: Principielle Fragen an der Hand der Empirie, Gegenwärtiges aus ferner Vergangenheit, oder vielmehr wie Historisches behandelt.

Der Unterschied der Zeiten hebt die Widersprüche des Geschriebenen auf. Das sei gesagt gegen die Professorengemeinheit, welche meine verschiedenen Aeusserungen über den nämlichen Gegenstand — so über das Denken — aus den verschiedensten Zeiten als Widersprüche zusammenstellt.

Was ist mein Atheismus? Nur der zum Bewusstsein gebrachte, ehrliche, unumwundene, ausgesprochene, unbewusste und thatsächliche Atheismus der modernen Menschheit und Wissenschaft.

Ich will nichts Anderes geschrieben haben, nichts Anderes nach meinem Tode im Andenken der Menschheit zurücklassen, als die „Theogonie“, oder mit anderen Worten: „Das Wesen der Religion“. Und selbst von dieser einen Schrift beanspruche ich nur die Wahrheit und Richtigkeit des Grundgedankens, des Princips; alles Andere, Form, Ausführung, Darstellung gebe ich preis. Nur Eines will ich geleistet, nur Einen Grundgedanken ins Licht des Bewusstseins der Menschheit gesetzt haben, sonst nichts. Ich bin kein Schreiber von Profession, am wenigsten ein Viel-, Gern- und Schönschreiber. Ich schreibe nur aus Pflicht, nicht aus Lust; aus Nothwendigkeit, nicht aus Liebe und schriftstellerischer Eitelkeit.

Der Mensch thut gar oft Vieles nur aus dem Grunde, weil ihm die Gelegenheit fehlt Anderes zu thun, was ihm mehr entspricht. Lächerlich und oberflächlich aus solchem Thun das Wesen des Menschen erkennen zu wollen. Wie Vieles ist zufällig im Leben des Menschen; und hat es auch Grund in ihm selbst, so hat es doch nur Grund in einer Bestimmtheit, die nicht das Ganze seines Wesens ausmacht.

Wir sind immer mehr und wissen mehr als wir schreiben. Das Schreiben ist eine unwillkürliche Vereinseitigung und Selbstfixirung. Unsere sonst flüssigen, und mit anderen im Leben verbundenen Ideen werden auf dem Papiere gleich zu fixen Ideen. Aus dem Papier kann man nicht mehr herauslesen und folgern, als was der Mensch auf dem Papier ist. Es ist ein unendlicher Unterschied zwischen dem papierenen und dem wirklichen, lebendigen Menschen.

Meine Schriften gehen so tief, so Schein und Wesen unterscheidend, so ernstlich in die Religion und ihre Vorstellungen ein, dass sie weder für die, welche Glauben haben, noch für die Entgegengesetzten, welche keinen Glauben haben, lesbar sind. Für diese nicht, wegen ihrer angeblichen Gottlosigkeit, für jene nicht, wegen ihrer Interesselosigkeit.

„Feuerbachs Aussprüche, die längst von der Philosophie widerlegt sind". Jawohl — sogar noch ehe sie ausgesprochen waren. Das V o r - Urtheil ist das Urtheil über sie; ein nothwendig verdammendes.

Widerlegen ist sehr leicht; aber verstehen sehr schwer.

Die Philosophie ist wohl eine Schule, aber nicht das Leben des Menschen.

Der Anfang und das Ende der Philosophie ist ausser der Philosophie, ist nicht Philosophie, sondern Leben, Anschauung.

Lass den Anderen glauben, was er will, aber fordere dafür auch von ihm, dass er dich nicht glauben lässt, was er glaubt. Diese Forderung ist gerecht und billig. Aber ungerecht und verwerflich, verwerflicher noch als die Intoleranz des Gläubigen, ist die Intoleranz des Aufgeklärten, welcher von den Anderen ohne Unterschied verlangt, dass sie zwar nicht so glauben, aber so denken, so frei und gescheidt sein sollen, wie er selbst. Man muss auch gegen die Unfreiheit und Dummheit tolerant sein.

Namenverzeichniss

zu allen zehn Bänden der Gesammtausgabe.

[Die grossen Ziffern zu Anfang jeder Zahlengruppe bezeichnen allemal den Band, die übrigen, gewöhnlichen, die Seite.]

Abälard, 5: 137. 376.
Abbadie, 5: 53. 61.
Abbot, 3: 26.
Adam, 5: 139. 383. — 6: 390.
Aelian, 9: 131. 187.
Aeschines, 9: 57. — 10: 148.
Aeschylos, 1: 219. 233. — 9: 50. 74. 77. 90. 95 f. 102. 111. 118. 125. 133. 155. 164. 188. 231. 268. 277. 279. 331. 373. 380. 387.
Agathias, 9: 207. (Näheres über ihn, siehe Nachträge.)
Agrippa, v. Ntsh. 2: 107. — 8: 233.
Ahlwardt, 5: 147.
Albemarle, 5: 99.
Albertus Magn., 1: 314. 318. 340. — 3: 6 f. — 5: 115. 396. 405 f. — 6: 357. — 7: 70. 145. — 10: 177.
Alcäus, 9: 373.
Alcuin. 3: 4.
Alexander v. Aphrd., 10: 128.
Algazel, 8: 201.
Alkibiades, 10: 151.
Ambrosius, 5: 392. — 6: 74. 89. 149. 337. 354. 358. 367. 371. 374 f. 377. 393. — 7: 225. 236. 240. 247. 442. — 8: 241. 292. — 9: 46. 254. 262 f. 265 f. 309. 362.
Amulo, 9: 101.
Anaxagoras, 1: 342. — 2: 9. 12. 43. 97. 127. 193. — 3: 1. — 4: 120. 184. 313. — 5: 354. — 6: 135. — 10: 168.
Anaximander, 2: 9. 42 f.
Anaximenes, 2: 9. 42 f. 49. — 8: 135. — 9: 292.
Angelus Silesius. 4: 242. 318.
Anselm, 2: 352 f. — 3: 214. — 4: 208 ff. — 6: 33. 86. 339. 357. — 10: 7.

Antilucretius, (M. de Polignac), 10: 167. 227.
Antisthenes, 4: 312.
Antonius Libr., 7: 88 f. — 9: 202. 213.
Apollodor, 1: 241. — 9: 177. 196. 212 f. 268. 399.
Appollonius Rhod, 9: 232. 287. 391. 397.
Apollonius v. Tyana, 1: 299.
Apulejus, 7: 62 f. 424. — 9: 331.
Aratus, 8: 59.
Archilochos, 9: 70. 408.
Archimedes, 1: 342. 354. — 2: 104. — 4: 391.
Ariost, 1: 309. 336.
Aristides, 2: 126 f.
Aristo, 8: 134.
Aristoteles, 2: 4. 8 ff. 11. 15 f. 18. 24. 41. 99. 112. 164. 193. 196. 289. 362. 398. — 3: 4. 37. 41. 59. 74. 90 f. 111 f. — 4: 11 f. 24. 120. 152. 184. 244. 252. 275. 300. 313. 318. 343. 355. 393. 421 f. 426. — 5: 121. 141. 359. 372 f. 379. 387. — 6: 139. 182 f. 322. 337. 363. — 7: 46 ff. 153. 274. 285. 391. 496. 504 ff. — 8: 11. 67. 77. 135. 424. 432. — 9: 115. 223. — 10: 155. 161. 168. 205. 243. 322.
Arnauld, 3: 182. 206. 263. — 4: 89. 197. 251. 278. — 5: 44. 46 f. 253. 283.
Arnobius, 6: 348. — 9: 224 f. 244. 266. 376. 383. 415.
Arnold, 3: 4. 136. — 6: 81. 197. 393 f. 401 f.
Arrian, 5: 359. — 10: 109.
Artemidor, 9: 71. 155. 179. 216 f. 219 f. 240. 388. 397.
Athanasius, 6: 353. — 9: 314.
Athenaeus, 7: 464 f. — 9: 155 f. 289. 331. 371. 408. — 10: 47. 54. 66.
Athenagoras, 1: 244. — 9: 242. 276. 315.
Aubry, 3: 84.
August, Kurf. 10: 147.
Augustin, 1: 237. 241. 246. 337. — 2: 196. 358 f. — 3: 214. 244. 289. — 4: 215 ff. 275 f. 445. — 5: 49. 114 f. 139 f. 152. 181. 300. 309 f. 363. 367. 373. 391 f. 396. 404 f. 408. 415. 425 f. 428. — 6: 15. 35 f. 45. 62. 77. 86 f. 132. 154. 171. 208. 210. 215. 221. 236 f. 260. 282. 340. 320 ff. 348 ff.

351. 353. 357 f. 368 ff. 375 f. 378. 381 ff. 389 ff. — 7: 64. 70. 96. 131. 227 f. 236. 239. 243. 247. 323. 456. — 8: 75. 102. 107. 229. 291. 357. 362. 370 f. 434. — 9: 46. 223. 243 f. 247. 249 ff. 311. 315 ff. 321. 324. 326 f. 404. 413. 414 f. — 10: 173. 175.

Ausonius, 9: 178. 324.

Aventin, 7: 155. — 8: 391.

Averroes, 4: 244. 349. 351. — 5: 296. 423.— 7: 153.

Avicenna, 10: 161.

Baader, 7: 129. 135 ff. 142 f. — 8: 195.

Babrios, 9: 230.

Bachmann, 2: 17—80. — 4: 420.

Bacon, Rog., 4: 199.

Bacon, Verl., 1: 279 ff. 315. — 2: 61. 99 ff. 149. 347. 396. 408. — 3: 21 f. 23—76. 77. 81. 89. 112. 122. 134. 221 f. — 4: 18. 167. 174. 393. 402. 419. — 5: 148 259. 335. 412. — 6: 8. 126. 380. — 8: 7. 346.

Baier, 1: 243.

Baillet, 3: 181. 184. 237. — 4: 287 ff. — 5: 366.

Baluzius, 9: 412.

Balzac, 5: 174.

Bancroft, 8: 408. 428.

Barclajus, 8: 417.

Barlaeus, 9: 397.

Baronius, 10: 168.

Barrow, 4: 197 f. 205.

Barth, 8: 411. 416.

Basilius, 5: 372.

Basnage, (Vater), 5: 16.

Basnage, Jacq. 4: 199. — 5: 13. 15. 18 ff. 22. 41. 62. 86 f. 93. 99 f. 104. 431.

Basnage de Beauval, 5: 50 f. 61 f. 75. 79 f. 82. 87 f. 94. 99.

Bastholm, 1: 96. — 2: 323. — 8: 106. 224. 229. 428. — 10: 260.

Bathurst, 3: 84.

Bauer, Br. 6: 401. — 7: 265 f. 291.

Baumeister, 4: 206.
Baumgarten, 1: 96. — 3: 25. 29. — 8: 106.
Bayer, 2: 111—130.
Bayle, Jakob, 5: 3. 8 ff. 40 f.
Bayle, Jean, 5: 3. 9 f. 39.
Bayle, Joseph, 5: 3. 37 f. 71.
Bayle, Pierre, 2: 108—111. 405 f. 408. — 3: 112. 187. — 4: 17. 70. 96. 108. 130 f. 175 f. 214. 216. 224. 246. 276. 291. 349. 426. — 5: durchgehend. — 6: 34. 143. 165. 254 f. — 7: 72. 97 f. 198. 222. 238. 270. 294. 298. — 8: 12 ff. 275. — 10: 146.
Beethoven, 4: 383.
Bekker, Balth. 1: 334. — 3: 184. — 5: 217 f. 392 f. — 10: 168.
Bell, 2: 334.
Bellarmin, 7: 97. — 9: 312. — 10: 245.
Bembo, 5: 369.
Benedict, 5: 120. 372.
Berengar v. Tours, 5: 137.
Berigard, 3: 112.
Bernard, Jac., 5: 97. 318. 322.
Bernhard, siehe St. Bernh.
Bernier, 8: 91.
Bernoulli, 4: 186. 233. 247. 292 f. — 5: 350.
Bernt, 7: 159.
Betz, 5: 36. 99.
Beuchot, 5: 103.
Beza, 5: 130. 243 f. 410.
Bierling, 4: 23. 138. 246. 279. 286.
Bignon, 4: 26.
Bilfinger, 4: 63. 206. 260.
Boccaccio, 1: 309. — 7: 1. 63.
Bochart, 7: 7 f.
Bodin, 5: 395.
Bodmer, 8: 363.
Boehme, Jac. 2: 78. 102. 113. 193 f. 237. — 3: 128—179. — 4: 9. 121. 242 f. 269. 436. — 6: 104. 113 ff. 277. — 8: 8 f. 196 ff. 221.
Boehmer, 6: 315. 388 f. 392.

Boetius, 6: 208. 347. — 9: 315.
Bohlen, 8: 84. — 9: 106. 141. — 10: 48.
Bonaventura, 6: 407.
Bonnet, 2: 333. (Siehe auch Nachträge.)
Bossuet, 5: 17. 31 ff. 48. 55.
Bothe, 9: 178. 397.
Bouillier, 3: 183 f. 264.
Bourguet, 4: 26. 28. 32. 66. 86. 100. 182. 211. 250.
Bourignon, 2: 103 ff.
Bovius, 7: 195. 206.
Bovillius, 4: 249.
Boyle, 4: 286. — 5: 145. — 7: 174.
Brahe, siehe Tychö.
Breitinger, 8: 363.
Bretschneider, 1: 254. — 7: 101. — 8: 175. — 9: 36.
Brockes, 5: 381. — 8: 363.
Brouer d. N. 9: 414.
Brucker, 2: 106. — 4: 11. 248 f. 252.
Bruno, siehe Giordano.
Bruns, 5: 371.
Bucher, 7: 154 ff.
Budaeus, 1: 335.
Buddeus, 4: 96. — 5: 395. — 6: 293. 309. 353 ff. 358. 383. 386. 403. 405. — 7: 225 f. 240.
Burdach, 1: 249. — 4: 265. — 10: 175 f.
Burkard, 4: 251.
Burmeister, 2: 378.
Burnet, 4: 21. 26. 96. 138. (Siehe auch Nachträge.)
Byron, 1: 346 f.

Caesar, 1: 104. 206 f. — 8: 87. 107.
Caesalpinus, 4: 245.
Callimachos, 9: 268 f.
Calvin, 5: 54. 130. 133. 194. 238. 376. 410. — 6: 308. 345. 360. 364. 389 f. — 7: 252. 274. — 8: 176 ff. 202. 204. 211. 233. 362. 365. 374. — 9: 38. 204. 242. 246. 264 f.

Camerarius, 4: 251.
Campanella, 2: 61. 98. 244. — 4: 5. 38. 144. 165 f. 269. 388 ff. — 5: 279.
Canaye, 5: 276 f.
Canz, 10: 169.
Cardano, 3: 19. — 4: 311. — 5: 417. — 10: 14. 229.
Carl Ludwig v. d. Pfalz, 3: 311.
Carl IX., 5: 299.
Carpzow, 1: 245. — 8: 374. — 9: 107. 386.
Carus, 4: 286. 295.
Casaubonus, 10: 66.
Castelar, 10: 315 f.
Castellio, 9: 411.
Castiligione, 1: 191.
Catull, 9: 81.
Celsus, 6: 181. 300. 365 f. 380. — 7: 73.
Chanut, 3: 183 ff.
Charlevoix, 8: 247. 418.
Charondas, 9: 77.
Chaufepié, 5: 63.
Chemnitzius, 6: 360. 364. 397. — 9: 285.
Chladni, 1: 321. — 10: 149.
Christine, Exkönigin, 5: 43 f. 411.
Chrysippos, 10: 54.
Chrysostomos, 1: 244. — 4: 216. — 6: 354. — 9: 46. 317. 323 f. 328 f. 389. 396.
Cicero, 1: 101. 249. — 3: 111. 122. — 4: 248. — 5: 195. 259. 365. 371. — 6: 8. 135. 182. 247. 339. — 7: 59. — 8: 71 f. 77. 281. 326. 388. 390. 413. 431. 446 f. — 9: 75. 87. 107. 114. 116. 133. 137. 140. 142. 144. 220. 238. 289. 331. 333 ff. 341. 369. 375. 377. 410. 415. — 10: 6. 50. 54. 153.
Clarke, 4: 26. 71. 73. 204. 207. 266. 392.
Clauberg, 3: 206. 246. — 4: 193. — 8: 57. — 9: 375.
Claude, 5: 33 ff. 48.
Claudianus, 1: 244. — 5: 275. — 9: 343.
Clemens, Alexnd., 3: 12. — 4: 111. — 6: 17. 77. 127. 140. 200. 223. 376. — 7: 236. 431. — 9: 46. 242 f. 266.

Clemens, Rom. 9: 315. 324.
Clerselier, 3: 184. 223. — 5: 418.
Colbert, 5: 262.
Colebroke, 8: 430.
Coligny, 9: 24.
Comenius, 3: 4.
Comines, 8: 380.
Condamines, 10: 104.
Condé, 5: 299.
Condillac, 3: 348. 382. — 4: 196. 257.
Condorcet, 5: 419. — 10: 6. 9. 104 f.
Confucius, 10: 145. 276.
Constant, Benj., 8: 239. 245.
Constant d. Reb., 5: 15. 37.
Constantin, 7: 95.
Conti, 4: 73.
Cook, 8: 247.
Copernicus, siehe Kopernicus.
Corneille, 1: 279. — 2: 98.
Cortesius, 6: 289.
Craig, 5: 418 f.
Credner, 7: 193.
Cremonini, 4: 173.
Creuzer, 6: 203. — 8: 411.
Cudworth, 4: 37. 255. — 5: 141. 391. — 6: 145 f. — 8: 76. 256. 428. — 9: 266. 357.
Cuffeler, 3: 315.
Cujaccius, 1: 309. 329.
Cuvier, 1: 309. 319.
Cyprian, 6: 305. 312. 388 f. 390. — 7: 64. 236. 250 f. 379. — 9: 143. 327. 383.
Cyrillus, 4: 124. — 8: 134. — 9: 207.

Damascenus, Joh., 1: 244. — 6: 200. 221. 375. — 9: 44.
Damhouder, 1: 245.
Dante, 5: 116.

Darjes, 4: 208.
Darwin, 10: 237.
Dathe, 9: 75. 411.
Daub, 2: 151. 359. 361. — 3: 18.
Daumer, 4: 383. 440—448. — 7: 195—211 (als Euseb. Emmeran). 290.
Decandolle, 5: 160.
De la Forge, 3: 184. 207. 214. 253. — 10: 172.
De la Ville, 5: 428.
De Luc, 3: 37. 72. — 9: 235.
Demokrit, 2: 10 f. — 3: 59. 112. — 4: 24. 34. 184. — 9: 78. 137. 378.
Demosthenes, 9: 39. 373.
Des Bosses, 4: 26. 67. 69. 105. 134. 183. 193. 254 ff. 258. 262. 277. 294.
Des Chales, 5: 382.
Descartes, 1: 315. 321 f. 328. — 2: 18 f. 44 f. 61. 82 f. 85. 89—95. 96. 100 ff. 109. 112. 184. 254 f. 269 ff. 273. 320. 395 f. 406. 408. — 3: 4. 15. 21 f. 30. 38. 79 f. 90. 125. 130. 178 f. 180—247. 253 ff. 261 f. 283 ff. 294—310. 373. 379. — 4: 1. 16. 23. 25. 28. 35—40. 138. 173 f. 179. 191. 201. 207 ff. 278. 287 ff. 314. 392 f. 412. 419. 426. 430. — 5: 12. 26. 44. 105. 137. 140 (Anhänger). 148. 253 f. 256 f. 259 ff. 328. 331. 335. 339. 344. 370. 407. 413 f. 416 f. 424. 429. — 7: 46. 142. 270. 274. 292. — 8: 8. — 9: 356 f. — 10: 26. 150. 167. 178 ff. 182. 321.
Desfontaines, 5: 63.
Desiderius, 3: 4.
Desmaiseaux, 4: 34. — 5: 37. 70. 90 f. 103 ff. 356. 409.
De Wette, 7: 317. 345. 351. 358.
De Witt, 5: 25. 92.
Diagoras, 5: 173.
Diderot, 1: 309.
Digby, 4: 36.
Dinet, 3: 180.
Dio Cassius, 9: 211. 336.
Dio Chrysostomos, 9: 237. 304.

Diodor, 1: 229. 272. — 8: 49. 53 f. 61. 70. 79 f.— 9: 292. 378.
Diogenes v. Apolonia, 2: 8.
Diogenes Areopag., 4: 208. — 6: 133. — 7: 63. 70. 145. — 10: 177.
Diogenes v. Halikarn., 9: 205. 344.
Diogenes Laërt., 3: 1. 112 f. — 4: 300 f. — 6: 135. — 9: 194. — 10: 168.
Diogenes v. Sinope, 2: 179. — 9: 78.
Dippel, 3: 132.
Döderlein, 7: 245.
Dohna, Familie, alle 5: Vater 14 f. 37. — Söhne: Alexander 14. 93. 102. Joh. Friedr. 14. Christoph 14.
Döpler, 1: 238 f. 245.
Dorguth, 2: 121—145. — 10: 163.
Duchastelet, 4: 63.
Dufresny, 1: 308.
Duhamel, 5: 262. 425.
Dumas, 7: 450. — 8: 166.
Duns Scotus, 4: 268. 436. — 6: 357.
Du Perron, 5: 302 f. — 9: 24.
Duranti, 5: 297.
Du Rondel, 5: 21. 37. 69 f. 89 f.
Dürer, 1: 308.
Dutens, 4: 26 u. a. sonst.

Eber(us), Paul, 10: 156.
Eckermann, 8: 87.
Edwards, 5: 386.
Ehrenberg, 4: 264. 294 f.
Eichhorn, 5: 121. 371 f. 404. — 6: 366. — 8: 447. — 10: 3. 68. 228.
Eisenmann, 4: 264. — 7: 159 f.
Eisenmenger, 4: 253. — 6: 359. — 8: 415. — 9: 404. — 10: 43.
El-Senusi, 8: 184.
Elswich, 7: 274.
Emerich, 9: 281.

Empedokles, 2: 10. 83. — 3: 288. — 4: 318.
Ennius, 9: 232. 333.
Epicharmos, 9: 46. 400. 408.
Epikur, 2: 99. — 3: 112 f. 119 f. 127. — 4: 428. — 5: 170. — 7: 493. — 9: 386. — 10: 243.
Epiktet, 4: 312. — 6: 322. 347. — 7: 45. — 8: 349. — 9: 93.
Epiphanius, 5: 367.
Erasmus, 1: 279. 314. — 2: 99. — 5: 122. 137. 378. — 6: 202. — 8: 70 f. 415.
Erasthenes, 9: 85.
Erdmann, 2: 89—111. — 3: 316. — 4: 26. 426. — 5: 60.
Erhardt, 2: 359 f.
Erigena, 4: 276.
Ernesti, 5: 404. — 6: 315. 388.
Eugen v. Savoyen, 4: 25.
Euhemerus, 8: 107.
Euklides, 3: 81. — 4: 404.
Euripides, 1: 328. 335. — 3: 289. — 4: 130. — 7: 460. — 8: 372. — 9: 16. 103. 155. 202. 279. 330. — 10: 51.
Eusebius, 9: 78. 85. 277. 309. 314. 376. 378.
Eustachius, 7: 95.
Eustathius, 9: 2. 7 f. 15. 54. 185. 277. 389.
Evremond, St., 5: 91 f. 277.

Fabricius. 3: 311. — 4: 16. — 5: 147.
Facius, 9: 128.
Feder, 4: 26. 222. 258. — 10: 283.
Felix, Min., 6: 15. 165. 181. 195. 388. — 7: 22. 64. 94. 97. 236. — 8: 141. — 9: 251.
Feller, 4: 26. 223. 246. 248.
Fénelon, 9: 361. — 10: 227 f.
Festus, 9: 338. 343. 415.
Feuerbach, Vater, 1: 205. — 7: 430. — 9: 97. 101. 130. 390. 10: 30. 140. 267.
Feuerbach, Ans., Bruder, 9: 409.

Fichte, 1: 113. — 2: 18. 44. 61. 79. 93. 113. 134. 147 ff. 166 f. 178. 180 f. 188. 192. 202. 208. 214 f. 243. 261. 271 ff. 281. 296. — 3: 80. — 4: 120. 136. 145. 305. 313 f. 317. 334. 398. 417. 419. 431 f. — 5: 210 ff. 401. 413. 424. — 6: 169. — 7: 47. 77 f. 88. 109. 128. 135. 283. 517. — 8: 437. — 10: 92. 143 f. 201. 213. 215. 317. 336.
Fiesole, 5: 369.
Fischer, 3: 64. 229.
Florus, 8: 388.
Fludd, 7: 161 ff.
Flügge, 1: 240.
Fontenelle, 3: 261 f. — 4: 292. — 5: 45.
Forberg, 4: 317.
Franciscus, 5: 127. 143.
Frank, Seb., 1: 286. — 6: 146.
Frankenberg, 3: 138.
Franz I., 5: 411.
Friedrich II., 5: 106. 214 f. — 6: 57. 226. — 7: 78. — 9: 226.
Friedrich Wilh. IV., 8: 35. 209.
Frischlin, 7: 225 (Berufung auf 1. Aufl. v. Wes. d. Chrm.)
Frölich v. Frl., 5: 399.
Fulgentius, 5: 428. — 6: 90.

Gabler, 5: 404 f.
Gabriel Daniel, 3: 219. 241. 246. — 5: 414.
Galen, 5: 388. — 10: 154. 160 f.
Galeus, 6: 337. — 10: 177.
Galilei, 1: 173. 334. — 2: 136 f. — 3: 27 f. 81. — 4: 288. — 5: 378. 382.
Gall, 4: 431. — 7: 81.
Garve, 2: 38. — 10: 153.
Gassendi, 2: 408. — 3: 81. 111—127. 182. 197. 206. 212. 218. 240. — 4: 55. 216. 248. 271. 426. — 5: 91. — 8: 421. — 9: 63. — 10: 168.
Gataker, 1: 244.
Gaubil, 1: 242.

Gehler, 4: 73.
Gellius, 8: 33. 71. 388 f.
Georgi, 1: 242. — 10: 65.
Gerbert, 4: 391.
Gerhard, E., 9: 181. 413.
Gerhard, Joh., 1: 241 f. — 6: 76. 81. 195. 362.
Gerhard, Paul, 8: 435.
Gerhardt, 4: 26.
Gesenius, 10: 54. 67. (Vergl. auch Anmerkungen zu Bd. 9.)
Gesner, 1: 241.
Geulincx, 2: 45. — 3: 184. 247—252. — 4: 100.
Gfrörer, 6: 87. 95.
Giordano Bruno, 1: 334. — 2: 61. 94. 97 f. — 3: 20. — 4: 5. 18. 244. 249. 290. 300. 325. 328. 388 ff. 402. — 5: 148 f. 410. — 7: 274.
Glass, 9: 306. 411.
Glisson, 2: 61. — 4: 38. 166 f. 249.
Gochius, 10: 101.
Godwin, 1: 286.
Goethe, 1: 283 ff. 302 ff. 335. 340. 353. — 2: 35. 151. 162. 388. — 3: 37. — 4: 80. 171. 180. 376. 398. 400. 413. 417. — 6: 189. — 7: 76 ff. 431. — 8: 268. 396. — 10: 339.
Götte, 9: 97.
Göttling, 9: 402.
Goeze, Melch., 5: 137. — Bruder Joh. Aug. 5: 385.
Gorgias, 4: 303.
Gottsched, 1: 179. 282. — 2: 28. 35. — 5: 103.
Grätz, 10: 343.
Gregor d. Gr., 3: 4.
Gregor v. Rim., 5: 407.
Gregorius v. Nyssa, 6: 17. 93. 309. 350. 375. 380. 402. — 7: 236. — 9: 382. — 10: 172 f.
Grew, 5: 141 f.
Grillparzer, 5: 45.
Grimm, 8: 314 f.
Grohmann, 2: 1.

Grolmann, 9: 386.
Gros, 9: 97.
Grosez, 10: 245.
Grotius, 1: 245. — 5: 171. — 6: 123. 337 f. 340. 361. — 7: 94. 226 f. 241 f. — 8: 346. — 9: 119. 286. 385. 387.
Gruithuisen, 10: 198.
Guhrauer, 4: 242 ff. 293. — 5: 395.
Guiscard, Georges, 5: 24. — Louis, 5: 24. 27.
Gundling, 2: 101. — 8: 384 f. — 10: 29.
Günther, 2: 89. — 7: 129. 134 f. 141. 147 ff.

Hadrian VI., 5: 366.
Haeser, 7: 160.
Haller, 5: 385. — 10: 6. 105.
Hamberger, 3: 138.
Hamm, 4: 264. — 10: 67.
Hansch, 4: 24. 28. 246.
Harganek, 7: 53.
Harless, 4: 364—368.
Hartmann, 7: 159.
Hartung, 9: 73. 106.
Harvey, 1: 334. — 3: 82. — 10: 163.
Haubold, 7: 162.
Hauser, Casp., 4: 280.
Havenreuter, 4: 255.
Haym, 3: 73. — 4: 274. — 7: 506—520.
Heckewelder, 8: 105. 247 f. 252 f.
Heerebord, 4: 270. — 10: 168.
Heeren, 3: 4 f. 18.
Heffter, 9: 299.
Hegel, 1: 207 ff. — 2: 1—17. 18. 21 ff. 25—29. 30 ff. 35—50; dazu fast alles bis 80. 97. 113 ff. 124 ff. 147 ff. 152. 158—204. 216. 223 f. 226. 230. 234. 237 ff. 253. 261. 272 f. 274 ff. 279 f. 285 f. 287 f. 291 f. 293 f. 308. 312. 361 f. 363 f. 366. 393. — 3: 213. 246. 316. 350. — 4: 55. 120. 208. 241. 257. 269. 300. 306. 310. 320. 325. 354 ff.

356. 357—363. 383. 398 f. 417—433. — 5: 138. 413. — 6: 28. 242. 273. 278. — 7: 41 ff. 62. 64 ff. 68 f. 71. 106. 109. 128. 153. 247. 265 ff. 272 f. 281. 283. 287. — 8: 14. 31. 93. 147. 155. 221. — 10: 92. 95. 140 f. 142 f. 178. 186—206. 232. 234. 253 f. 317 f. 322.

Heidenreich, 10: 32—40.

Heinrich III., 5: 297.

Heinrich IV., 5: 5 f. 304.

Heinsius, 5: 88. 93. 99.

Hellfeld, 9: 385.

Helmont, siehe Van H.

Helvetius, 1: 318. — 10: 232 f. 243. 255 f.

Henrici, 4: 400.

Heraklides, 9: 289.

Heraklit, 2: 4. 9 ff. 15. — 4: 424.

Herbart, 4: 180. 204. 400—416.

Herder, 1: 334. — 3: 316. — 4: 417. — 5: 389 f. — 6: 142 ff. — 7: 76 f. 103. — 10: 86.

Hermann, 4: 265. — 8: 435.

Hermas, 6: 359.

Hermias, 5: 171.

Hermolaus Barb., 4: 252.

Herodot, 7: 475. — 8: 80. 96. 215. 223. 398. 413. — 9: 126 f. 149. 152. 179. 181. 186. 208. 218. 403. — 10: 66.

Hesiod, 7: 463. 471. — 8: 92 f. 126 f. 368 f. 425. 432. — 9: 77. 91. 142. 155. 173 f. 180. 182. 187 f. 202 f. 212. 230. 236. 371 ff. 378 f. 383. 387. 397. 400. 402. — 10: 62. 116.

Hesychius, 9: 121. 370. 395. — 10: 47.

Heumann, 5: 389.

Heuterus, 1: 314.

Heylyn, 3: 30.

Hieronymus, 1: 259. — 3: 3 f. — 5: 114. 127. — 6: 196 ff. 199. 202. 204. 371. 375. 393. 398 f. — 7: 236. 247.

Hippel, 1: 344.

Hippokrates, 4: 430. — 5: 148. 388. — 10: 158. 160.

Hobbes, 1: 347. — 2: 45. 102. 408. — 3: 38. 77—110. 111. 182. 221. 313 f. 371. — 4: 396. — 6: 101. — 7: 126. — 8: 8. 34. — 9: 290.

Hochstetter, 5: 387.
Hock, 2: 89—96. — 5: 253.
Hocquincourt, 5: 276 f.
Hoelty, 7: 76.
Hoffbauer, 10: 205.
Hoffmannswaldau, 1: 282.
Hofmann, 4: 28. — 10: (Caspar) 158. 161.
Homer, 1: 215 ff. 241. — 3: 83. — 7: 391. 439. — 8: 67. 126 f. 135. 274. 338. 367 f. 425. 430. 448. — 9: fast durchgehend. — 10: 42. 45 ff. 51 ff. 55. 61 f. 96.
Hôpital(l'), 5: 183.
Horaz, 5: 369. — 8: 336. 388. — 9: 172. 330 f. 334 f. 345. 397. 414. — 10: 51.
Hroswitha, 5: 121.
Huet, Bischof, 2: 106. — 3: 188. 245. — 4: 426. — 5: 270 (auch Biogr.) 337. 414.
Huet, Gédéon, 5: 88 f.
Hüllmann, 8: 264.
Hüttner, 8: 80. — 9: 141.
Hugo, Victor, 6: 339. 346.
Hume, 2: 44 f. 106. — 10: 183. 340.
Hupfeld, 9: 107.
Hutten, Ulr., 1: 109. — 2: 99.
Huygens, 6: 14. 50.

Ideler, 10: 282.
Ion, 9: 32.
Isidorus Hisp., 9: 316. 354. — 10: 227.
Isidorus, Mönch., 3: 4.
Isokrates, 9: 114.

Jacob, 4: 279. — 10: 204 f.
Jacob II., 5: 55 f. 292.
Jacobi, 2: 80—88. 113. 168. 395. — 3: 87. 316. 326. 347. 349 f. 371. — 4: 120 f. 310. 321. 397. 400. — 5: 342 f.

401. — 6: 120. — 7: 118. 130 ff. 257. 292. — 9: 350. — 10: 92. 183.
Jansenius, 5: 304.
Jaquelot, 5: 98 f. 230 f. 241. 322. 328 ff. 351. 421.
Jöcher, 7: 275.
Johannes Damascenus, siehe Damasc.
Jones, 8: 61.
Josephus, 7: 428. — 8: 235. 429.
Julian, 8: 134. — 9: 408.
Julius Capitol., 9: 211.
Julius Firmic., 8: 74.
Jung-Stilling, 1: 293.
Jungius, 4: 244.
Jurieu, 5: 19 ff. 25. 28 ff. 32 f. 36. 46 ff. 49 f. 65 ff. 72. 79 f. 85. 98. 104. 130. 242. 245. 287. 350. 409. — 6: 306.
Justi, 8: 88.
Justin, 9: 207. 242. 314 f.
Justinian, 5: 399.
Juvenal, 5: 151. — 9: 62. 133. 330. 340. 348. 375. 379. 381. 386. 413.

Kallimachos, 9: 400.
Kane, 10: 227.
Kant, 1: 197. 249. 340. — 2: 2. 18. 44 ff. 62. 97. 113 f. 125. 180 f. 188. 192. 202. 215. 238. 271 f. 278. 283. 330. 362.— 3: 79 f. 87. 213 f. 322. — 4: 9. 75. 145. 293. 327. 372. 386. 392. 397. 400. 408. 419. 431 f. — 5: 107. 210 ff. 339. 401. 413. — 6: 48 f. 57 f. 242 f. — 7: 47. 69. 77. 128. 283. 506. 510. — 8: 116 f. 127 f. 148 f. 350. — 10: 29 f. 102. 104. 107 f. 113 ff. 117 ff. 138. 140. 143. 159. 170 f. 215. 233. 253 f. 261. 279. 289 ff. 321. 340. 344.
Kapp, 2: 145—158. — 5: 369. — 7: 165.
Karkinos, 9: 74.
Karl V., 10: 147.
Karneades, 1: 342.
Kepler, 4: 163. 402. — 7: 52.

Kerner, 7: 163.
King, 4: 212 f. — 5: 97. 322 ff.
Kircher, 4: 254. — 5: 146. — 7: 14.
Kirchmann, 1: 241.
Klee, 7: 158.
Kleuber, 8: 320.
Kleuker, 8: 53.
Klopstock, 4: 383 f. — 7: 76.
Knapp, Chr., 6: 226. — 9: 254.
Knapp, Ludwig, 10: 25—31.
Knight, 3: 84.
Kolb, 8: 82.
Köppen, 9: 183. — 10: 243.
Kopernikus, 1: 173 f. — 2: 136 f. — 4: 402. — 5: 149. — 7: 56 f. 10: 9 ff.
Kortholt, 3: 312. 316. — 4: 13. 26. 227. 311.
Kratinus, 2: 347.
Kraschenlnnikow, 8: 92.
Kuhn, A., 10: 65.
Kuhn, J., 2: 80—88.
Kutorga, 4: 286.

Lachaise, 5: 64.
Lactanz, 5: 363. — 6: 263. 348. 363. 371. — 8: 292. 9: 81. 143. 222. 243. 249. 309. 315 f. 318. 321. 357. 409 f.
Lafontaine, 5: 295.
Lambert, 2: 200. — 4: 191.
La Mettrie, 5: 282. — 10: 151. 155.
Lami, 4: 206.
La Mothe, siehe Mothe.
Land, 3: 247 ff. 316. 326 f. 352. 367.
Lanfrey, 5: 27. 101.
Lang, 4: 279. — 5: 371.
Lange, 5: 137. — 7: 42.
Larroque, M. (Vater), 5: 16 ff. 31. 84. 70 f.
Larroque, Daniel, 5: 64. 70.

Lassen, 9: 181. — 10: 48.
Launoi, 5: 372 f. 376 f.
Lavater, 6: 67. — 7: 120.
Lebid, 9: 289.
Lechner, 5: 368. — 10: 263.
Leclerc (Clericus), 5: 97. 100. 104. 141. 230 f. 322. 390 f. 395. 404. — 6: 39. 135. 137. 252. — 7: 9. 102 f. 231. — 8: 429. — 9: 115. 274. 357. 407.
Ledermüller, 4: 264.
Legrand, 3: 184.
Leibniz, 1: 115. 303 ff. 313. 327. 336. 348. — 2: 45 ff. 61. 85. 96 f. 112 f. 137 f. 144. 148. 236. 243. 254 f. 380. 395. 405 f. 408. — 3: 28. 117. 131. 214. 289. — 4: 1—295. 302. 412. — 5: 45. 93. 97. 106 f. 137 f. 141 f. 147. 160. 184. 207 f. 227 ff. 311. 318 f. 328. 334. 337. 339 f. 349 f. 355. 394. 401 f. 405. 407. 421. 429. 432. — 6: 17. 107 f. 176. — 7: 71 f. 108. 111. 118. 128. 219. 226. 270. 274. 292. — 8: 9 f. 25. 168. 421. — 10: 141. 169. 175. 177 f. 182 f. 187. 221. 321. 329.
Lemnius, 7: 160.
Leo, Hnr., 3: 11. — 7: 42 ff.
Leo X., 5: 117. 120.
Leonhard, 2: 153 f.
Lesage, 1: 296. 332. — 2: 378.
Less, 5: 405.
Lessing, 1: 303. 309. — 3: 17. 131. 316. 352. — 4: 144. 180. 246. 400. 413. 417. 420. — 5: 106. 137 f. 410. — 7: 76 f. — 8: 362. — 10: 86.
Lessius, 5: 301 f.
Lenkipp, 2: 10.
Leuwenhoek, 4: 250. 264.
Libanius, 9: 49. 54. 103. 366.
Lichtenberg, 1: 126. 261 f. 302. 329. 347. — 2: 52. 331 f. — 3: 17. 316. — 4: 180. — 7: 500. — 10: 309.
Lichtenstädt, 8: 83.
Liebig, 8: 165 f. — 9: 26
Linné, 2: 53. — 4: 285.

Linus, 8: 250.
Lipsius, 9: 53. 143.
Livius, 5: 371. — 8: 387 f. 412. 414. 445 f. — 9: 74. 103 ff. 107. 334 f. 337. 344. 414.
Locke, 2: 44. 102. 137. — 3: 117. 292. — 4: 1. 17. 25 f. 138 ff. 144. 147 ff. 179 f. 191. 256. 278. 282. — 5: 93. 97. 386. 430. — 10: 232. 321.
Lojola, 5: 119. 121 f. 367. 375. — 8: 444.
Lombardus, Petr., 4: 436. — 5: 115. 405 f. — 6: 255. 259. 282 f. 285. 288. 309. 350. 353 f. 360. 367. 375. 378. 381. 383. 393 f. 399. 402. — 7: 225 f. 236.
Lordatus, 4: 352.
Loskiel, 8: 409.
Louvois, 5: 22. 41.
Lubbertus, 9: 388.
Lucan, 1: 220. 241. — 9: 81. 332. 336.
Lucas, 3: 315.
Lucian, 1: 222. 309. 333. — 9: 64. 213. 236. 368. 373. 408.
Lucius, 10: 7.
Lücke, 7: 192 f.
Lucrez, 1: 252 f. — 3: 119. 123. — 4: 271. — 5: 275. 293. — 7: 78.
Ludovici, 4: 204. 243. 248.
Ludwig XIV., 5: 3. 5 f. 40. 47. 290. 299.
Lützelberger, 6: 154. 226. 401. — 7: 178—194. 291.
Luther, 1: [71], 117. 240 ff. 309. 314. — 2: 99. 383 f. 409. — 3: 13 ff. 16. — 4: 7. 113. 440. — 5: 124. 129. 133. 139. 383 ff. 387 f. 394 f. 398. 402 f. 415 f. 428. — 6: 36. 54 ff. 59 ff. 62. 66 f. 71 f. 74 ff. 88. 97. 152 f. 157. 164. 172 ff. 194 f. 200. 208. 215. 229. 241 f. 251. 255. 275. 282. 287 ff. 290. 294 f. 299 f. 303 f. 316. 328 f. 334. 348 f. 350 ff. 354. 358 f. 361 f. 363 f. 366 f. 368 ff. 375 f. 378 f. 382 f. 384 f. 387. 391 ff. 394. 396 f. 400. 403 ff. 407 f. 409. — 7: 61. 100 f. 217. 238. 277. 286. 289. 310—389. 391. 393. 401. 406 f. 447. 463. 465. 489. 496. 500. 505. — 8: 34. 67. 75. 90. 119. 171. 176 f. 183. 212. 225 f. 233. 252. 255. 260. 267. 289. 292. 297 f. 299 f. 315 f. 327. 340. 343 f. 357.

361 f. 365 f. 374. 378. 403. 426. 445. — 9: 19 f. 57 f. 75. 204. 258. 286. 288. 374 f. 408. — 10: 58. 61. 66. 69 ff. 80. 83. 154. 236. 261.
Luther, Paul, 10: 157 f.

Mabillon, 5: 372.
Macaulay, 5: 292.
Machiavelli, 5: 215. 417 f. — 7: 270.
Macrobius, 8: 413. — 9: 68. 71. 86. 181. 221. 232. 300. 346. 415.
Maffei, 7: 176.
Magnenus, 3: 112. 122.
Mahomet Effendi, 5: 174.
Maimbourg, 5: 31 f. 187. 296.
Maimonides, 6: 361. — 7: 103. — 8: 415. — 9: 411.
Malebranche, 1: 299. — 2: 18. 61. 78. 359. — 3: 188. 253—291. 292 ff. 373. — 4: 27. 222. 278. 292. 300. 314. 336. 353. 419. — 5: 44. 283. 294. — 6: 50. 359. — 7: 174. — 9: 354 f. 361.
Malesherbes, 1: 287. 342.
Mallet, 3: 24 f.
Marc-Aurel, 1: 244. — 4: 185 f. — 6: 322. — 9: 23. 210 f.
Marculf, 9: 412.
Mariana, 5: 380 f.
Mariner, 8: 418.
Marsden, 8: 32. 52.
Martenne, 7: 155.
Martialis, 9: 72. 336. 412.
Martianus, 9: 414.
Martius, 8: 51.
Marx, K., 4: 435. — 10: 267.
Maximilian I., 5: 399. — **Maximilian II.**, 10: 147.
Maximus Tyrius, 8: 57. 80.
Meckel, 7: 159.
Medici, 3: 11. 18.
Meier, E., 9: 20. 278. — **Meier**, G.F., 4: 202 f. 206. 209.

Meiners, 1: 96. 242. 246. — 3: 5. — 5: 399. — 8: 32. 52. 54. 61. 88 f. 92 f. 103. 224. 260. 280 f. 289. 374.
Meissner, 10: 86 f.
Mela, Pompon., 10: 42.
Melanchthon, 4: 7 f. — 5: 137. 139. 363 f. 383. 396. — 6: 67. 75. 92 f. 147. 233. 250 f. 294. 349. 353. 359. 361. 364 f. 370. 377. 385. 394. 397. 406. — 7: 225. 249. 252. 404. — 8: 417. — 9: 64. 143. 301. 410. — 10: 154. 156.
Melissus, 4: 24.
Menander, 1: 233. — 8: 47. — 9: 18. 178. 397.
Meneius, 10: 145.
Mendelssohn, 10: 170.
Mersenne, 3: 81. — 4: 288.
Metzger, 1: 244. — 6: 149. 288. 383 f. 405. — 7: 11. 166. 175. 225.
Meyen, 8: 71.
Meyer, 3: 313.
Michaelis, 9: 104. 106. 139. 294. 382. — 10: 43.
Michelangelo, 1: 168 ff.
Milichius (Milich), 6: 75. 406. — 10: 154 f.
Milton, 1: 269. 336.
Mimnermus, 9: 54. 157.
Minueius, siehe Felix.
Minutoli, 5: 13. 22. 37. 65. 74. 133. 341. 431 f.
Mirabeau, 1: 348.
Mirus, 5: 382.
Molcsehott, 9: 267. — 10: 12—24. 41. 63. 66. 225.
Molesworth, 3: 84.
Molière, 1: 288. 309. 343. — 7: 133. — 10: 210.
Montaigne, 1: 328. — 2: 106 f. 330. — 5: 5. 91. — 6: 4.
Montesquieu, 1: 342. 350. — 6: 380.
Montmoreney, Marschal, 5: 22 f.
Montmort, 4: 23 f. 66. 138. 189.
More, 3: 230. — 4: 5. 36. 184. 392 f.
Moritz, 10: 229.
Mornay (Mornaeus), 1: 244. — 9: 24.
Mosheim, 3: 373. — 4: 37. — 8: 76. — 9: 410.

Mothe le Vayer, 5: 155. 270. 368. 392. 414.
Mozin, 10: 277.
Muhammed, 8: 400 ff.
Mulder, 8: 167 f.
Müller, Johannes, Physiologe: 10: 223. 229. — Joh. v. (Historiker). 1: 280. — Julius (Theologe), 7: 212—258. — Ottfried (Alterthumsforscher), 9: 297. — Wilh., 8: 39. 107. — 9: 77.
Münster, Seb., 8: 443.
Muratori, 10: 191.
Muret, 4: 402. (Latinist in Rom, Ende d. 16. Jahrh.)
Musonius, 9: 292.

Napoleon, 7: 222.
Neander, 2: 360.
Nemesius, 8: 303. (Bischof, Ende 5. Jahrh.)
Nepos, Cornel., 9: 379.
Nepper, 10: 211.
Nenkirch, 1: 282. — 2: 35.
Newton, 4: 71. 76. 292. 392. — 5: 431. — 8: 147 f.
Nicole, 5: 46. 406.
Nitsche, 8: 427.
Nitzsch, 9: 129. 407.
Nizolius, 4: 244. — 9: 375.
Nork, 9: 67. 191. 299 f. 384.
Novalis, 4: 321 f. 344. 365.

Oecolampadius, 6: 389.
Oelsner, 6: 359.
Oetinger, 3: 148. 155. 161. 175. 242.
Oldenburg, 5: 141 f.
Olshausen, 7: 191 f.
Opitz, 2: 358.
Oppian, 9: 391.
Oreagna, 3: 12.

Origenes, 5: 127. 367. — 6: 98. 117. 300. 303. 351. 366. 371. — 7: 73. 236. — 8: 89.
Orpheus, 9: 372.
Osterwald, 9: 191.
Ovid, 1: 221. 231. 240 f. — 5: 359. — 8. 71 f. 135. 254. 370. 372 f. 376. 387. 396. 425. 430. — 9: 19. 36. 39. 46. 52. 62. 64. 74 f. 96. 145. 149. 212. 218. 232 f. 235 f. 300. 335. 338. 340. 344 ff. 375. 378. 404. 412. 414 f. — 10: 51. 65. 67.

Pachomius, 5: 372.
Paets, Adr. van, 5: 25. 28 ff. 36. 38. 42. 53. 74. 102.
Paine, Thm., 8: 173.
Pallavicini, 5: 374. — 7: 97 f.
Paracelsus, 3: 33. 136. 171. — 4: 250.
Pardals de Larbon, 5: 10.
Parmenides, 2: 4. 17. 64. 135. 398. — 3: 59. — 4: 24 f. 424.
Parny, 1: 302. — 6: 216.
Pascal, 2: 105. — 4: 174. — 5: 46. 94. 116. 119. 127. 159. 271. 354 f. 357. 369 f. 379. 406. — 7: 56.
Pâtin, 5: 342.
Patrizzi, 3: 19.
Paullinus a. S. Barth., 8: 271.
Paulus, 2: 359. — 3: 316. — 5: 427. — 6: 127. 155. 166. 202. 239. 254. 287. 302. 308. 311. — 7: 94 f. 124. 181—186. 213. 241 ff. 247 f. 444. 463. — 9: 204.
Pausanias, 9: 55. 68. 92. 95. 117. 122. 127 f. 130 f. 147 f. 152. 156. 184. 187. 210. 212. 217. 237. 373. — 10: 47.
Pauw, 8: 407.
Peiresse, 5: 385.
Pellisson, 4: 28. — 5: 18. 23. 45.
Pemble, 7: 197 ff.
Pennant, 7: 22. — 8: 103.
Peregrinus, 1: 299.
Perseus, 8: 71. (Vergl. Nachträge.)
Persius, 1: 343.

Petavius, (Pétau), 4: 268. — 5: 383. — 6: 342 f. 363. — 7: 127.
Peter v. Albano, 10: 145. — **Peter v. St. Joseph**, 5: 237.
Petersen, 5: 419.
Petitus, 9: 106.
Petrarca, 1: 309. 330. — 2: 228. — 4: 283. — 5: 116 f. — 7: 76.
Petronius, 9: 163.
Peucer, 5: 383 f. 391. — 6: 364.
Philemon, 9: 370.
Philo, 6: 142. 172 f. 622.
Philostrat, 10: 43.
Photius, 2: 126 f. — 10: 151.
Pindar, 8: 426. — 9: 25. 46. 59 f. 71. 90. 158. 163. 165 f. 180. 237. 373. 377. 395.
Piscator, 5: 242.
Pittacus, 9: 134. 463.
Placcius, 4: 15. 26. 213. — 10: 153.
Plato, 1: 138 ff. 171. — 2: 4. 6. 12 ff. 16 f. 20. 35. 43. 61. 143. 160. 179. 201. 237. 269. 288. 308. — 3: 37. 41. 59. 74. — 4: 23 f. 120. 130. 184. 300 f. 312. 353. 383. 400. 462. 410. 422. — 5: 296. 380. — 7: 60. 301. 510. — 8: 20. 73. 271. 368. — 9: 11. 31. 47. 56. 95. 118. 120 f. 188. 262. 228. 244. 288 f. 331. 407. — 10: 51. 161. 167. 170. 168. 331.
Plautus, 1: 288. — 3: 15. 270. — 9: 15. 19. 75. 330. 335. 337. 340. — 10: 62.
Plinius, 1: 241. — 8: 63. 71. 87. 181. 367. 389. 410. — 9: 22. 32. 62. 72. 74. 335. 374. 384. 387. 412. 414 f. — 10: 42 f. 54. 61.
Plotin, 2: 203. 365. — 3: 331. — 4: 26. 316. 319. 427. — 10: 198.
Plutarch, 1: 256. — 3: 1. — 5: 5. — 7: 361. 442. — 8: 33. 65. 67. 72 f. 87. 256. 349. 369. 388. 408 f. 420. — 9: 46. 53 ff. 56. 71. 97. 166. 117. 129. 141 f. 214. 217. 230. 342. 349 f. 370. 383. — 10: 47. 66. 214.
Poiret, 2: 103 ff. — 3: 315. — 4: 37. 96. 290. — 5: 26. 332 f. 436. — 7: 120.

Poley, 8: 430.
Politian, 5: 369.
Polybius, 9: 142.
Pomponatius, 4: 125. 173. — 5: 417.
Porphyrius, 7: 285.
Portalis, 9: 130.
Posidonius, 9: 220.
Preu, 5: 147.
Prévost, 1: 321.
Prisciau, 5: 373.
Prodicus, 8: 71.
Proklus, 2: 291. — 3: 41. — 9: 388.
Properz, 1: 230. 241. — 9: 75. 81. 86. 382. 415.
Protagoras, 2: 13. — 4: 303. 320.
Prudentius, 6: 219. — 7: 104. — 8: 304. — 9: 398.
Publius Syr., 9: 114 f.
Pyrrho, 4: 426.
Pythagoras, 2: 9. 42 f. — 3: 1. — 9: 137.

Quinctilianus, 1: 389 f. — 8: 72.

Rabanus Maur., 5: 371.
Raimund Lull., 10: 150.
Ramus, Pet., 1: 334. — 2: 112. — 3: 111. — 5: 378. — 7: 40 f.
Raphael, 3: 11.
Raspe, 4: 26. 212.
Rathlef, 5: 147.
Ravaillac, 5: 287.
Réaumur, 5: 148. 260. 385.
Rechenberg, 1: 244.
Régis, 3: 275. 284 f.
Reiff, 2: 205—215. — 9: 397.
Reimarus, 5: 106. 381. — 6: 11.
Reinhold, 1: 227. — 2: 1.
Remigius, 5: 391. — 9: 384.

Reuchlin, 2: 98.
Rhode, 6: 332. — 8: 60. 70.
Rhodigius, 10: 54.
Ribadeneira, 9: 147. (Auch bei Lojola.)
Richard v. St. Victor, 9: 358.
Richerz, 10: 190.
Richter, 3: 137.
Riedel, 2: 392. — 3: 316.
Riederer, 7: 55.
Riemer, 9: 75.
Ringseis, 7: 154—173.
Ritter, 8: 185.
Robertson, 3: 84.
Robinet, 7: 92.
Rohault, 3: 184.
Roscoe, 3: 11.
Rosenmüller, 6: 372. — 7: 181. 241. — 9: 261.
Röth, 8: 261. 332. 415.
Rousseau, 1: 309. 337. — 9: 290.
Ruge, 3: 135.
Runge, 5: 130. 139.
Rutilius, 10: 59.

Sachs, Hans, 4: 383.
Sallustius, 6: 337. — 9: 230. — 10: 66.
Salvianus, 5: 119. — 6: 308. 351. 389. — 7: 236.
Sanchez, 5: 426.
Sanct Bernhard, 2: 358. — 5: 137. — 6: 64. 67. 74 f. 76 f. 89. 91. 168. 195. 208. 223. 229. 292. 305. 309. 329. 347. 366 f. 371. 375. 390. 394. 399. 407. — 7: 96 ff. 165. 169. 225. 235 ff. 244. 247. — 9: 362.
Saubert, 10: 52. 54.
Saurin, 5: 245.
Scaliger, 4: 267. — 8: 109. 420.
Schaden, 8: 436 *ff.*
Schäffer, 4: 285. — 5: 386.

Schaller, 3: 114. — 8: 438—450.
Schelhammer, 4: 291.
Schelling, 2: 113. 159. 166. 180 f. 188 f. 192. 223. 230. 237. 273. 276. 280. 378. — 3: 350. — 4: 334. 348. 397 f. 433—440. — 5: 413. — 6: 104. 108 ff. 226 f. 277. 355 f. — 7: 118. 129. 283. — 8: 195. — 9: 350. — 10: 317.
Scherb, 10: 162.
Scheuchzer, 8: 135.
Schiebler, 3: 138.
Schiller, 1: 303. 335 f. 353. — 2: 35. — 4: 398. — 7: 76 ff. 82. — 10: 165.
Schirach, 5: 385.
Schlegel, Frd., 5: 395. — 6: 203. — 8: 419. — R. Schlegel, 8: 427.
Schleiermacher, 2: 124. 360. — 4: 400. — 7: 266. 292. — 8: 31 f.
Schmidt, 4: 264. — 5: 121. — 7: 52.
Schoettgen, 9: 254. 286. 288. 291 f.
Schopenhauer, 2: 131. — 10: 109 ff. 131 f. 138 f. 217. 219 f. 276 f.
Schott, 1: 242.
Schrank, 4: 285 f. 295. — 5: 385.
Schubert, 2: 334. — 9: 134. — 10: 209.
Schulenburg, 4: 267.
Schütze, 1: 241.
Schwartz, 5: 147 f.
Scotus Erigena, 4: 114. 121.
Sedulius, 9: 15. 266.
Selden, 3: 82. 108. — 9: 412.
Seneca, 1: 197. 235. — 4: 23. — 5: 294. 359 ff. 397. 400. 411 f. — 6: 59. 323. 373 f. — 7: 78. — 8: 42. 57. 73. 229. 389. 397. — 9: 39. 62. 233. 336. 386. 413. 415. — 10: 97 ff. 261. 329.
Sengler, 7: 128—153.
Sennert, 10: 162.
Servet, 5: 54. 312 f. — 6: 389 f. — 7: 248. 252. 269.
Seume, 1: 318.

Sextus Empiricus, 2: 11. 106. — 3: 2. 281. — 4: 299 f. 303. 318. — 9: 351.
Shaftesbury, 4: 247. — 5: 92 f. 351 f. 411.
Shakespeare, 1: 309. — 4: 383 f. — 9: 134.
Siebold, 7: 204.
Sigwart, 3: 294. 338. 346.
Silesius, Angel., 4: 242.
Silius Italicus, 1: 235.
Simon, 1: 242. — **Simon, Jules**, 3: 264. 293.
Simonides, 9: 156. 165. 403.
Sirmond, 4: 349 f.
Socin, 5: 402. — 6: 170.
Sokrates, 1: 308. 320. — 2: 13 f. 42 f. 44. 107. 127. 172. — 4: 404. — 7: 153. 441. 489. 493. 496. 509. — 8: 73. 134. — 9: 10 f. 53. 142. — 10: 151.
Sömmering, 10: 159.
Soneret, 8: 81. 260.
Soncrus, 3: 260. — 4: 30. 259. 275. — 5: 424.
Sophie, Kurfürstin, und **Sophie Charlotte**, Königin, 5: 93. 106.
Sophokles, 2: 35. — 8: 41. 107. 394 f. 429. — 9: 85. 102. 114. 129. 133. 154. 156 f. 182. — 10: 96 ff.
Sorbière, 3: 83. 113.
Sosiades, 9: 137.
Spalatin, 8: 361.
Spangenberg, 10: 69. 73. 77.
Spee, 4: 242.
Spener, 10: 74 ff.
Spiegel, 10: 49. 58. 66.
Spinoza, 1: 302 f. 328. — 2: 3. 18. 20 ff. 34. 44. 61. 78 f. 85 ff. 91. 102. 113. 139. 180. 184. 223. 234. 237. 263 f. 266. 275. 362. 395 f. — 3: 28. 130. 175. 196. 242. 263. 292—384. — 4: 1. 6 f. 27—35. 110. 120. 126 f. 179 f. 199. 207. 276 f. 291. 300. 314. 321. 338. 353. 372. 394 ff. 400—416. 419. 422. — 5: 50. 77. 92. 98. 148 f. 175 f. 193. 332. 337 f. 341 ff. 348 f. 433. — 6: 29 f. 119 f. 257. — 7: 78. 81. 109. 128. 137 ff. 274. — 8: 8 f. 20. 36. 38. 46. 113. 274. — 10: 14. 177 f. 330.

Spittler, 5: 410.
Stahl, 4: 168. — 5: 148. — 7: 109—128. 374.
Stäsinus, 9: 407.
Statius, 9: 331. 412.
Stäudlin, 4: 400. — 8: 230. — 10: 68 f. 76 f.
Steele, 1: 344.
Stein, 8: 375.
Stilpo, 2: 186. — 5: 172.
Stirner, 7: 294—310.
Stobäus, 9: 63. 74. 78. 83. 188. 287. 291 f. 378. 400.
Strabo, 5: 411. — 9: 68. 76.
Strauss, 2: 80. — 5: 382. 415. — 6: 229. 275. 309. — 7: 2 (Schwabe). 78. 179. 187 f. 268. 291.
Stryk(ius), 10: 28.
Stuhr, 8: 33. 248.
Sturm, 4: 28. 290 f. — 5: 145. — 7: 174.
Suarez, 4: 124.
Sueton, 7: 18. — 8: 93. 276. — 9: 217. 336.
Sulpicius, 7: 45.
Suso, 7: 156.
Süssmilch, 5: 389.
Swammerdam, 4: 250. 263.
Swedenborg, 4: 352. — 6: 115.
Symmachus, 8: 73. 364. 415.
Synesius, 6: 339. — 10: 59.

Tacitus, 1: 143. — 8: 215. 388. 412. 447.
Tauler, 4: 318. 326. — 6: 56. 81. 127. 130. 198. 229. 261. 270 f. 275. 358. — 7: 69 f. — 9: 362.
Taurellus, 4: 216. 244. 268 f. — 5: 149.
Telesio, 2: 97. 112. — 3: 19. — 4: 4.
Tennemann, 2: 1 f. 10. — 3: 9. 321. 326. 336. 349. — 4: 293.
Terenz, 1: 288. — 3: 13. — 9: 382.
Tertullian, 3: 12 f. — 4: 175 f. — 5: 363 f. 411. — 6: 95. 133. 199 f. 378. — 7: 60. 64. 94 ff. 236. 240. — 9: 44. 243. 247 ff. 250 f. 256. 266 f. 303. 306. 312. 317. 331. 351

Tetens, 2: 334. — 4: 165. 280. 283.
Thales, 1: 341. — 2: 9. 43. 49. — 3: 1. — 4: 305. — 5: 354.
Theodoret, 1: 243. — 6: 200. 338. 350. 354. — 8: 308. — 9: 46. 53. 275.
Theokrit, 9: 159. 371. 373.
Theognis, 8: 369. 432 f. — 9: 73. 93. 136. 167. 184. 347. 373. 379 f. 382. 401.
Theophilus, 9: 318.
Theophrast, 2: 201. — 9: 396.
Tholuk, 7: 188. 191 ff.
Thomas Aquino, 1: 309. — 2: 258. — 3: 6. — 4: 111. 124. 208. 210. — 5: 171. 373. 387 f. 405. 427. — 6: 182 f. 208. 301. 336 ff. 340 f. 342 ff. 346 f. 350. 371. 405. — 7: 70. 145. — 8: 330 f. — 9: 247 ff. 277. 287. 306 f. 315. 318 ff. — 10: 169. 177.
Thomas a Kempis, 3: 15 f. — 6: 201 f. 223. 351. 380. 398.
Thomasius, 2: 64. 285 f. — 4: 11 f. 243. 252. 275. — 5: 389. — 6: 307. — 10: 29.
Thomassin, 5: 316.
de Thou (Thuanus), 4: 247.
Thukydides, 3: 81.
Tibull, 1: 241. — 9: 74. 81. 347. — 10: 51.
Tilken, 3: 129. 137. 150. 157. 166.
Tischbein, 10: 212 f.
Tittmann, 9: 98.
Tönnies, 3: 84.
Treviranus, 4: 287.
Triller, 5: 381 f. — 8: 130 f. 362 f.
Tritheim, 6: 363.
Tschirnhausen, 1: 295.
Turenne, 5: 91.
Tycho de Brahe, 4: 122. 181. 289.
Tyrtäos, 9: 169.

Ullmann, 8: 401.
Ulpian, 9: 387.

Valerianus, 1: 312.
Valerius Maximus, 8: 255. 281. 431. — 9: 148. 217. 239. 334. 403. 415.
Valleslus (Valles), 10: 161.
Van Helmont, 3: 242.
Vanini, 1. 334. — 4: 173. — 5: 417 *f.* — 7: 270.
Varnhagen, 10: 72 *ff.* 87.
Varro, 5: 367. — 8: 369. — 9: 413. — 10: 54.
Vellejus, 4: 134. — 8: 429.
Vesal (Vesalius), 10: 228.
Vigerius, 5: 428.
Villarme, 5: 404.
Villemain, 3: 82.
Vincentius, 5: 374.
Virgil, 1: 241. — 5: 348. 360. — 8: 71. 132. 255. — 9: 62. 64. 116. 128. 181. 232. 330. 332 *f.* 335.
Vitalis, 1: 243. — 5: 384.
Vitringa, 9: 374. 388.
Vives, 2: 112. — 3: 111.' — 5: 137. 394. — 6: 336. 360. 365. — 7: 228.
Voëtius, 3: 180. 183. — 5: 137.
Volney, 8: 248.
Voltaire, 1: 302. 308 *f.* 333. — 3: 11. — 4: 396. — 5: 31. 63. 99 *f.* 103. 106. 427. — 7: 97.
Voss, Joh., 4: 384 *f.* — 9: fast durchgängig = Homer.
Vossius, 8: 296. 320. 415. (Vergl. auch Nachträge.)

Wachsmuth, 9: 31.
Wachter, 8: 87. — 9: 356.
Wagener, 9: 134.
Wagner, Anhänger Schellings, 4: 306.
Walch, 5: 390 *ff.* — 6: 90. Auch sonst.
Weigel, 4: 11. 142.
Weller, 4: 321.
Wesley, 10: 68 *f.*
de Wette, 9: 20. 56. 84. 382. (Auch De Wette, unter D.)

Wierus, 9: 385.
Wilbrand, 4: 263.
Wilhelm v. Normandie, 8: 178.
Wilhelm v. Oranien, Wilh. III., 5: 33. 56. 99.
Wilkins, 8: 419.
Williams, 1: 242.
Willis, 10: 166.
Winckelmann, 5: 106.
Winckler, 6: 160. — 9: 409.
Windsheim, 10: 11. 154.
Wirth, 8: 445 ff.
Wittich, 3: 248. 296. 302. 315. 346. — 4: 267.
Wolf, Chr., 2: 115. 196. 255. 285. — 4: 11. 190. 200. 202 ff. 207. 259. 279 f. — 5: 137 f. — 7: 41. 274. — 9: 245. 410. — 10: 171 ff.

Xaverius, 5: 375.
Xenokrates, 5: 172.
Xenophanes, 1: 304. — 2: 9. 135. — 4: 313. — 5: 283 f.
Xenophon, 7: 493. — 9: 10 f. 32. 56. 58. 77. 180. 188. 194. 202. 220. 239. 259. 288. 291. 300. 312. 380. 400. — 10: 151.

Young, 9: 10. 39. 85. 87. 268 f. 308. 314. 321. — 10: 111.

Zabarella, 4: 173.
Zacharias, 9: 38.
Zeno, 2: 9. — 4: 305. — 8: 134.
Zimmermann, 4: 184. 283. — 5: 382. — 7: 53. — 8: 189. — 10: 145. 229.
Zinzendorf, 10: 68—87.
Zoelen, van, 5: 24. 28.
Zorzi, 4: 306.
Zosimus, 9: 217 f.
Zwingli 6: 295.

Berichtigungen und Nachträge.

2. Band.

Seite 171, Zeile 19 abwärts [Mitte] soll sein **er**, nicht: es.
„ 199, „ 3 oben, unrichtige Wortfolge: **Hier i s t das.** So solls heissen.
„ 261, „ 11 oben, soll sein: **un t e r** scheidbaren, nicht: unscheidbaren.
„ 272, „ 11 oben, soll sein: **das.** Fehlt: s.
„ 333, **Bonnet**, Naturforscher in Genf, geb. 1720, gest. 1793.
„ 337, unterste Zeile, soll heissen **zu**, nicht: aus.
„ 369, zweiter Aphorismus, Zeile 3, fehlt **sie** zwischen: die und sich. Also: die sie sich.

3. Band.

Seite 53, letzter Absatz, Zeile 4, zwei Worte zusammengeschoben. Fehlt Trennung zwischen Kategorie und dem folgenden.
„ 148, der Name Swedenborg unrichtig geschrieben.
„ 180, Textzeile 8 aufwärts, beim zweiten Wort das **r** streichen.
„ 192, oberster Absatz, soll sein **oder**, statt dero.
„ 213. Zeile 3 oben, fehlt **es** nach: wie.

4. Band.

Seite 21: **Burnet**, Geistlicher und Geschichtsschreiber, bekannt aus der zweiten Revolution in England, geb. 1643, gest. 1715.

5. Band.

Einleitung. Zu Seite 4 wäre zu bemerken, der junge Bayle soll damals bei einem Oheim gewohnt haben, nicht bei einem befreundeten Geistlichen, der mit jenem in freundschaftlichem Verkehr gestanden habe.

Seite 14, Zeile 2 oben, heisst es unrichtig Neuenburg statt **Waadtland.**

„ 45, „ 8 oben, zweites Wort, soll sein **des.**

„ 47, oberster Absatz, Zeile 4 aufwärts, Mitte der Seite, zu ändern: **blosser Neugier,** statt „Urtheilsfähigkeit".

„ 72, vorletzte Zeile, soll sein: Gemeinschaften, steht: r.

„ 73, „ 11 aufwärts, soll sein: solches, nicht solchen.

„ 75, „ 17 aufwärts, soll sein: dass; fehlt ein s.

„ 76, unterste Textzeile, soll sein: **konnte den,** steht: in den.

„ 90, Zeile 9, abwärts. müsste vielleicht **seiner,** statt unserer heissen.

Zu beachten die Seiten 144 und 243, auf welche Feuerbach im W. d. Chr. sich beruft. Näheres s. Nachträge zu Bd. 6.

---

6. Band.

Seite 34 u. 143. Bezugnahme auf **P. Bayle** in Fussnoten. Die betreffenden Stellen in unserem Bd. 5 bei den Nachträgen zu demselben angegeben.

Seite 61, oberster Absatz, Zeile 2, lese: **sich,** statt ich.

„ 109 f. lateinischer Sinnspruch ungelenk übersetzt. Siehe Näheres die Angabe bei folgendem Band.

„ 153. Textzeile 10 aufwärts. Buchstabenverschiebung: **Glaube anders.**

„ 178, Zeile 4 aufwärts, soll sein **unpersönlichen,** nicht urpersönlichen.

---

7. Band.

Seite 198. Zeile 14 aufwärts. Sinngetreue Wiedergabe des Lateinsatzes, auf den bei Angaben zum vorigen Bande hingewiesen wurde.

„ 211, Zeile 11 u. 12 oberhalb. Sinnige Bezugnahme auf **Lojola.** Fehlt im Namenverzeichniss.

---

8. Band.

Seite 77: **Perseus.** An eine Gestalt der griechischen Mythologie mahnend, ist die im Text gemeinte Persönlichkeit ein macedonischer König, den die Römer 168 v. Chr. bei Pydna besiegten.

„ 103, Zeile 9 von oben, steht Charlevoir, statt Charlevoix.

„ 283, „ 4 oben, ändern: **vielmehr**, statt: und darum.

„ 283, drittletzte Zeile, erstes Wort **Götter**, nicht: Gottes.

„ 296: **Vossius**, ein in den Niederlanden lebender und wirkender deutscher Gelehrter, ausgezeichneter Philolog, geborener Heidelberger 1577—1649.

---

9. Band.

Seite 34, Mittelstück. Schlusszeile soll lauten:
die Natur der Götter **der Natur** der menschlichen Wünsche entspricht.
Die gesperrten Worte an besagter Stelle fehlend.

Seite 59, Zeile 16 abwärts, Mittelstück muss sein **strebe**, steht: sterbe.

„ 117, Zeile 8 von oben, Pausanias, steht: us.

„ 164, „ 18 „ „ : Unsterblichkeitswunsch, nicht: mensch.

„ 207: **Agathias**, genannt der Scholastiker. Sein hiermit angegebener Beruf scheint allerdings noch dem Mittelalter hinzuweisen. Der Genannte war Zeitgenosse des Kaisers Justinian und Lehrer der Rhetorik. Die uns wohlvertraute Zunftbezeichnung ist selbst eine Entlehnung aus der späteren Kaiserzeit.

„ 213, unten Zeile 3 aufwärts, viertes Wort: Träume, nicht mer.

„ 255, Zeile 12 abwärts, drittes Wort **er**, nicht: es; folgende Zeile, die beiden Anfangsworte müssen sein: **ein blosses**, nicht: eines blosses.

Inhalt.

Seite

Vorwort des Herausgebers V

Kleine Schriften aus den 50er und 60er Jahren.

1. Die Naturwissenschaft und die Revolution . . . 3
2. System der Rechtsphilosophie von Ludwig Knapp 25
3. Dr. Friedrich Wilhelm Heidenreich . . . 32
4. Das Geheimniss des Opfers oder der Mensch ist was er isst 41
   Anmerkungen und Belegstellen 65
5. Zinzendorf und die Herrnhuter 68
   Urtheile über Zinzendorf und Herrnhuter überhaupt . 86

Zur Ethik.

Ueber Spiritualismus und Materialismus in besonderer Beziehung auf die Willensfreiheit.

1. Der Wille innerhalb der Nothwendigkeit . . . 91
2. Der Wille innerhalb der Zeit 100
3. Die Einheit des Willens und Glückseligkeitstriebes . 106
4. Das Princip der Sittenlehre 113
5. Der Unterschied der Nothwendigkeit 120
6. Nothwendigkeit und Verantwortlichkeit . . . 124
7. Der Individualismus oder Organismus 142
8. Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus . 155
9. Der Streit der medicinischen Facultät 159
10. Das Wesen des Spiritualismus 166
11. Die Einheit der Seelen- und Gotteslehre . . . 171
12. Die Einheit der Des-Carteschen und Leibniz'schen Seelen- und Gotteslehre 178
13. Der Spiritualismus der sogenannten Identitätsphilosophie oder Kritik der Hegel'schen Psychologie . . . 186
14. „Die Macht der Seele über den Leib" 206
15. Kritik des Idealismus 213
    Anmerkungen und Belegstellen 227

Der Eudämonismus.

Seite

1. Die Unzertrennlichkeit von Wille und Glückseligkeitstrieb 230
2. Der scheinbare Widerspruch des Selbstmordes mit dem Glückseligkeitstrieb 234
3. Der Unterschied zwischen Kopf und Kopflosigkeit . 239
4. Die Uebereinstimmung des Buddhismus mit dem Glückseligkeitstrieb 241
5. Die gemeinen Widersprüche mit dem Glückseligkeitstriebe 247
6. Die Uebel der Natur und die Zeit 252
7. Der moralische Glückseligkeitstrieb 255
8. Wesentliche Unterschiede der Glückseligkeit und der Selbstliebe 269
9. Der Glückseligkeitstrieb und die Pflichten gegen Andere 269
10. Der Einklang des Gewissens mit dem Glückseligkeitstrieb 278
11. Tugend und Glückseligkeitstrieb 287

Nachgelassene Aphorismen.

1. Erkenntnissprobleme 297
2. Recht und Staat 311
3. Geschichte der Philosophie 316
4. Zur Religionsphilosophie 324
5. Eigenes Wirken 341

Namenverzeichniss zu sämmtlichen 10 Bänden der gegenwärtigen Ausgabe 347

Berichtigungen und Nachträge 381

Date Due

CAT. NO. 23 233 PRINTED IN U.S.A.

TRENT UNIVERSITY
0 1164 0050728 5

B2970 .A2 1960 Bd. 10

Feuerbach, Ludwig Andreas

Ludwig Feuerbach Sämliche Werke.

DATE | ISSUED TO

67624